/ZH
239
-1,1,1
fol: 309
31½

Die

Kirche Christi

und

ihre Zeugen

oder die

Kirchengeschichte in Biographieen

durch

Friedrich Böhringer.

Erster Band, erste Abtheilung.

I. Hälfte.

Zweite, völlig umgearbeitete Auflage.

ZÜRICH

Verlag von Meyer & Zeller.

1864.

Die

Kirchengeschichte

der

drei ersten Jahrhunderte in Biographieen

durch

Friedrich Böhringer.

I. Hälfte.

KÖNIGL. KREISBIBLIOTHEK IN AUGSBURG

Zweite, völlig umgearbeitete Auflage.

ZÜRICH

Verlag von Meyer & Zeller.

1864.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Nachdem ich mit dem Mittelalter abgeschlossen hatte, hoffte ich zu den Biographien der Reformatoren übergehen zu können, mit denen ich schon früher viel und lange mich beschäftiget hatte. Ich war auch bereits in diesen Arbeiten begriffen, als die Verlagshandlung mich einlud, zu einer zweiten Auflage wenigstens der ersten Abtheilungen des ersten Bandes zu schreiten, da alle Exemplare schon seit einiger Zeit vergriffen seyen. So leid es mir nun auch anfangs that, den Forschritt meiner Kirchengeschichte unterbrechen zu müssen, so kam es mir doch nicht unerwünscht. Denn Niemand konnte die Mängel dieser ersten Abtheilungen des ersten Bandes, und wie die Darstellung dieser ersten Jahrhunderte nicht einmal im richtigen Verhältniss zu den Darstellungen der spätern Jahrhunderte in den folgenden Abtheilungen stand, lebhafter fühlen als ich selbst; und doch ist eine gründliche und wahre Kenntniss dieser ältesten Zeit und ihrer Männer von der allerhöchsten Wichtigkeit. Wie viel ist auch gerade für diese Periode geschehen in wissen-

schaftlicher Erforschung seit der Zeit vor bald 20 Jahren, als die erste Abtheilung erschien! Aufforderung genug für mich, mit Ernst und Gewissenhaftigkeit zur zweiten Auflage zu schreiten, die aber, wie sich nun mir ergab, zu einer völlig neuen Arbeit werden musste. So ist denn auch diese zweite Auflage ein ganz neues Werk, bei dessen Bearbeitung ich unverwandt im Auge gehabt habe, einmal ganz und rein auf die Quellen zurückzugehen; dann: diese Quellen sprechen zu lassen, so wie sie selbst sich geben, und sie zu verstehen und zu erklären, wie sie aus ihrem eigenen Zusammenhang heraus sich allein verstehen und erklären lassen, ohne sie deuten zu wollen nach späteren kirchlichen Formeln oder nach Kategorien moderner Spekulation; mit Einem Worte: kein fremdes Feuer auf ihren Altar zu legen. Und endlich war es mein Bestreben, den Zusammenhang der Gedanken des jedesmaligen Schriftstellers aufzufinden und nachzuweisen; denn darin unterscheiden sich diese alten Schriftstücke von modernen literarischen Produkten, dass der Zusammenhang der Gedanken nicht so formell herausgestellt ist, sondern sich eher verbirgt; während es doch, wie z. B. bei Irenäus, an einer zusammenhängenden Weltanschauung nicht fehlt, in der ein Glied auf das andere weist, das eine durch das andere sein Licht erhält, und alle zusammengefasst den Eindruck Eines Gusses und eines grossartigen Ganzen gewähren.

Um dieses Buch handlicher zu machen und brauchbarer für den Mann von Fach, habe ich überall zur Seite die Citate angeführt und fortlaufende Uebersichten gegeben.

Möge denn die Gunst, die meinem Werke, auch schon den ersten Abtheilungen in ihrer so unvollkommenen Gestalt — einer Jugendarbeit — geworden ist, der reiferen Mannesarbeit sich ebenfalls zuwenden, die überall nur der Wahrheit die Ehre geben möchte!

Oberstrass bei Zürich, im Juli 1860.

Der Verfasser.

Ignatius.

(Einleitung in die «apostolischen Väter.» — Die kirchlichen Verfassungszustände der unmittelbar nachapostolischen Zeit).

«Schön ist's unterzugehen der Welt,
um aufzugehen zu Gott.»
Ign. im Briefe an die «Römer.»

Die apostolischen Väter.

Der unmittelbar nachapostolische Zeitraum bis zu der Zeit der grossen Kirchenväter und Kirchenlehrer — das Ende des ersten, der Anfang und die Mitte des 2. Jahrhunderts — diese dunkle, räthselvolle Periode, welche die apostolische Zeit und die urchristlichen Normen hinter sich und vor sich die (alt) katholische Kirche hat, deren Bildungs- und Entwickelungs-Anfänge in Glaubenslehre und Verfassung sie vorbereitet und theilweise schon in sich schliesst, ist die Zeit der sogenannten „apostolischen Väter" und wird erhellt durch die schriftlichen Urkunden, die uns von ihnen hinterlassen sind. Wir nennen die Namen dieser „Väter": Barnabas, Klemens, Ignatius, Hermas, Polykarpus. Von einigen freilich, von Barnabas, Klemens finden sich in den Schriftstücken, deren Vaterschaft ihnen beigelegt wird, die Namen selbst nicht, sondern erst eine spätere Zeit, die zu personalisiren liebte, erst die kirchliche Tradition ist es, die sie als Verfasser nennt; indessen gehören diese Schriften selbst, wer auch ihre Verfasser seyn mögen, doch der unmittelbar nachapostolischen Zeit an, von der sie Denkmale sind. Mit Ausnahme des Hirten des Hermas sind sie Sendschreiben theils an allgemeinere aber doch bestimmte Kreise, theils an einzelne Personen, und sind theils aus dem innern Drang geistiger Belehrung hervorgegangen (Briefe des Barnabas, Ignatius), theils durch besondere äussere Veran-

Ihre Schriften.

lassungen hervorgerufen (Briefe des Klemens, Ignatius, Polykarpus). Sie sind insofern zugleich Urkunden eines lebendigen Gemeinschaftsgefühls; denn diese kirchliche Korrespondenz war die freie Form, in der sich damals, als es noch kein amtlich-kirchliches Einheitsband gab, und selbst das Episkopat, wo es bestand, doch nur erst die Bedeutung eines Gemeinde-Amtes hatte, der Geist der christlichen Gemeinschaft, welcher die verschiedenen Gemeinden umfasste, aussprach und die gegenseitigen Berührungen sich vermittelten.

Ihre Persönlichkeiten.

Es sind Persönlichkeiten verschiedener Art, die uns in diesen „apostolischen Vätern," d. h. in den Verfassern dieser Schriften begegnen. Hier im Briefe des sogenannten Barnabas, den Klemens von Alexandria zuerst als den Verfasser nennt, der aber jedenfalls nicht der Gefährte des Apostels Paulus (Gal. 2, 9; Ap.-Gesch. 9, 27; 13, 2), nicht der Levit aus Cypern (Ap.-Gesch. 4, 36) seyn kann, ist es ein Heidenchrist alexandrinischer Bildung, den wir hören; dort im Briefe der römischen Gemeinde an die zu Korinth, als dessen Verfasser zum ersten Male vom Bischof Dionysius von Korinth (170) in seinem Brief an die Römer „Klemens" bezeichnet wird, ist es unter allen Umständen ein angesehener, gebildeter Mann der Gemeinde zu Rom, dessen Ansichten wir vernehmen, vielleicht einer der Presbytern, den die Gemeinde, als hiefür besonders geeignet, mit der Abfassung des Schreibens betraut haben mochte, das den Zweck hatte, den Unordnungen einer Schwestergemeinde zu steuern. Oder sind es anerkannte Vorsteher christlicher Gemeinden, die uns mit ihren Gefühlen bekannt machen Angesichts des ihnen bevorstehenden Martyriums, mit ihren letzten Räthen, Warnungen und Vermahnungen (Ignatius), oder mit ihrer christlichen Paränese überhaupt, die sie einer befreundeten Gemeinde zukommen lassen (Polykarpus). Dort endlich (Hirt des Hermas) hören wir einen Bussprediger, der zugleich als apokalyptischer Seher auftritt mit Offenbarungen, die ihm bald von einer Greisin, welche die Kirche darstellt, bald von einem Mann in Hirtentracht (woher der Name des Buches: „der Hirt"), der sich als den Vorsteher und Engel der Busse und als seinen Schutzgeist ankündigt, mitgetheilt

werden, Offenbarungen, die aber nicht dogmatischen sondern sittlich-disziplinarischen Inhalts sind und die Hebung der Sittenstrenge beabsichtigen; und deren Form nur darauf angelegt zu seyn scheint, um den Inhalt, eben nämlich der Busspredigt, die zur Mittheilung bestimmt ist zunächst an die Mitglieder und Vorsteher der eigenen Gemeinde, der Hermas angehört (Rom), dann aber auch zur Versendung an die andern auswärtigen Gemeinden, eine desto höhere Autorität und angelegentlicheren Eingang zu verschaffen, auf dass in den grossen Thurmbau, der dem Hermas gezeigt worden, wie er im Werke ist, und der die Kirche bedeutet, alle als gute Bausteine jeder in seiner Art eingefügt und so keiner als unnütz bei Seite geworfen werde.

Ihr Schauplatz.

So verschiedenartig die Persönlichkeiten dieser apostolischen Väter, so mannigfaltig ist auch der Schauplatz, dahin sie uns versetzen. Es ist die griechische und römische Welt, es sind Gemeinden des Abend- und des Morgenlandes, deren Zustände sie ins Licht stellen: Rom im Klemensbriefe und im Hirten des Hermas (der aber jedenfalls nicht der Hermas Röm. 16, 14 ist); Korinth ebenfalls im Klemensbriefe; Alexandrien im Barnabasbriefe, Antiochien, Ephesus und Smyrna in den Briefen des Ignatius, Philippi in dem Briefe des Polykarpus. Auch in verschiedene Abschnitte dieser Periode versetzen sie uns: die Briefe des Klemens und Barnabas nach gewöhnlicher Annahme in den Schluss des ersten Jahrhunderts — wegen der „plötzlichen und sich wiederholenden“ Verfolgungen, von denen der Klemensbrief im Anfang spricht und die auf die letzte Zeit Domitians am besten passen; und auch weil nach dem Zeugniss des Hegesippus bei Eusebius die Spaltung zu Korinth, welche die Veranlassung zu dem Klemensbriefe war, in die Zeit fiel, die Euseb', der hier die Worte des Hegesippus nicht näher anführt, als die Zeit „des Bischofs Klemens“ bezeichnet, was nach seinem Papstschema die Zeit von 92-101 wäre; wogegen nach Andern' beide Briefe zwar jedenfalls vor die Entstehung (120–130) der Gnosis fallen, da keine Spur von Beziehung auf diese in ihnen zu finden ist, aber doch auch nicht vor 118, und zwar der Klemensbrief nicht wegen der

Ihre Zeit.

' Euseb. 4, 22.

' „Ueber Klemens und die nächste Folgezeit“, von Dr. Volkmar in „Theol. Jahrbüchern“, 1856.

Erwähnung des apokryph. Judith-Buches, das hier zum ersten Male zum Vorschein kommt und eine verhüllte Darstellung von Begebenheiten sein soll, welche in die letzte Zeit Trajans fallen; und der Barnabasbrief nicht wegen des „Tempel-Wieder-Aufbaues durch die Diener der Feinde," was wörtlich verstanden auf den Hadrian'schen Tempelbau-Anfang bezogen wird. Wie dem sey, in den Anfang des 2. Jahrhunderts versetzen uns die ächten Ignatiusbriefe, etwas später (120-130) Hermas, in die Mitte Polykarpus, und in die Zeit bis vor Irenäus die interpolirten sowie die falschen Ignatius-Briefe.

Der Inhalt ihrer Schriften und deren Bedeutung.

Fast kein Verhältniss endlich, fast keine Frage betreffend Schicksale und Entwicklungsgang der altchristlichen Kirche, worüber von höchstem Interesse wäre aus dieser Periode Licht zu erhalten, lässt sich denken, die hier nicht, so oder so, berührt wäre. Das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum und der Kampf des letzteren gegen das erstere finden wir in Ignatius, Hermas, Polykarpus (s. u.). Die grosse Kontroverse des Urchristenthums: das Verhältniss des Christenthums nämlich zum Judenthum, den Streit der Nationalitäten, der das apostolische Zeitalter beschäftigte, finden wir im Briefe des s. g. Barnabas, dessen Verfasser seine heiden-christlichen Leser vor der Versuchung zur Annahme des Judenthums warnt, wie er sich ausdrückt: „dass sie nicht wie Proselyten dem Gesetze der Juden sich zuwenden und in hochmüthiger Selbstgerechtigkeit von der Gemeinschaft sich trennen sollen'[1];" — ein Beweis von den nie ruhenden Proselytenmachereien und Zudringlichkeiten der strengen Judenchristen gegen die Heidenchristen, und aber auch davon, dass dieselben noch eine stärkere Anziehungskraft auf letztere ausgeübt haben müssen als man vermuthen möchte. Indem Barnabas die Unabhängigkeit und Emanzipation des Christenthums vom Judenthum aufzeigt, thut er diess aber eben an der Hand des A. Testaments selbst, das nicht bloss in den offenen Aussprüchen seiner Propheten, sondern auch, wenn wohl verstanden (mit Hülfe der Gnosis, dass heisst, durch Anwendung allegorischer und typischer Auslegung, worin

Der Barnabas-Brief

'K. 3. 4.

er viel weiter geht als irgend ein neutestamentlicher Schriftsteller) überhaupt und durchweg über alles jüdische Wesen hinaus und zum Christenthum führe, denn „Gott hat uns Alles (im A. T.) voraus angedeutet; wir müssen nur wahrer und näher zu seinem Altar herantreten, sicherer über unser Heil nachforschen, auf dass nicht der Böse Eingang in uns finde und uns von unserem Leben abwende"'. Von diesem Stand- 'K. 2.
punkt aus bespricht nun der s. g. B. in seinem Schreiben, dessen Inhalt wir hier kurz skizziren wollen, die verschiedenen alttestamentlichen Institutionen und Zeremonien: Opfer, Fasten, Beschneidung, die alle, wie das schon die Propheten gesagt hätten, geistlich zu verstehen seyen: das wahre Opfer als „die Hingabe des ganzen Menschen an Gott"'; das wahre 'K. 2.
Fasten als „Enthaltung von der Ungerechtigkeit, Uebung der Liebe"; die wahre Beschneidung als „die der Herzen und Ohren"; die Israeliten aber „haben diess nicht verstanden, denn ein böser Engel bethörte sie"'. B. geht so weit, zu sagen, 'K. 9.
die Beschneidung sei „kein Bundeszeichen" gewesen, denn auch die Syrer, (?) Araber, Aegypter und alle Götzenpriester hätten die Beschneidung; und Abraham, der sie zuerst vollzogen an den „318 Männern seines Hauses" (Gen. 17, 26. 27; vergl. mit Gen. 14, 14), hätte diess nur gethan im prophetischen Hinblick auf Jesus und das Kreuz; denn, meint er, naiv genug schon in der Geschichte Abrahams eine Rücksicht auf griechische Zahlzeichen voraussetzend, die Zahl 10 und 8, ausgedrückt durch *I* und *H*, bedeute den Anfang des Namens Jesus; und die Zahl 300, ausgedrückt durch *T*, das gnadenreiche Kreuz, dessen Zeichen es sey. „Niemand hat von mir je eine ächtere Belehrung empfangen; aber ich weiss, dass ihr ihrer würdig seid". Ebenso die Speisegesetze, die Moses gegeben, habe er „im Geiste"' gemeint, 'K. 10.
im Verbot des Genusses unreiner Thiere die Berührung und Gemeinschaft mit unsittlichen und gottlosen Menschen. Desgleichen sey die wahre Feier des Sabbaths, wovon der Herr zu Moses geredet, dass man ihn „heiligen solle mit reinem Herzen und reinen Händen", nicht die jüdische, denn „es könne ihn Niemand heiligen, wer nicht zuvor selbst geheiliget sey", was eben voraussetze, dass „die Verheissung

empfangen, die Ungerechtigkeit abgethan und Alles von dem Herrn erneuert sey" (also die christliche Erlösung); und ebenso sey auch der wahre Tag des Herrn nicht der siebente Tag, an dem Gott geruhet (der, wie die 6 Tage, an denen Gott die Welt gemacht, zugleich Welttage, Jahrtausende der Weltgeschichte bedeuteten, Ps. 89, 2, als der Tag, an dem Gott geruhet, das siebente, das Ruhe-Jahrtausend, den Abschluss der dermaligen Weltökonomie bedeute, „da der Herr, zum zweiten Mal kommend, die Zeit der Ungerechtigkeit abthun und die Ungerechten richten und Sonne und Mond und Sterne ändern wird", – Chiliasmus), sondern der Tag, von dem der Herr gesagt, „ich habe ihn gemacht", sey der achte Tag, d. h. der erste Tag der Woche (der „den Anfang der anderen Welt", des ersten Welttages der neuen Weltökonomie bedeute), „an dem auch Jesus von den Todten auferstanden"; und desswegen, schliesst B., und es ist diess ein solennes Zeugniss für die christliche Sonntagsfeier aus dem Schluss des ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, „desswegen begehen wir auch den ersten Tag
'K. 15. in Freudigkeit"', — „Und soll ich noch von dem Tempel reden, wie die Verblendeten (die Juden) nicht auf Gott selbst, ihren Schöpfer, ihre Hoffnung setzten sondern auf das
'K. 16. äussere Haus Gottes"', das sie fast heidnisch Gott gleich gesetzt. Aber der Herr spreche, Jes. 40, 12; 66, 1: „was wollt ihr mir einen Tempel bauen? der Himmel ist mein Thron", und Jes. 49, 17: „Siehe, die diesen Tempel zerstört haben, sie selbst werden ihn wieder aufbauen". Und das gehe in Erfüllung; „denn weil sie Krieg führten, wurde er von dem Feinde zerstört; jetzt werden ihn auch die Diener der Feinde selbst wieder aufbauen. Auch ist geoffenbaret, dass die Stadt und das Volk Israel in Feindeshand gegeben werden solle, und es ist geschehen, wie der Herr gesagt hat" (s. S. 4.). Es sey also eitel, auf einen solchen Tempel zu bauen. Der wahrhaftige Tempel Gottes, von dem Dan. 9, 24 ff. stehe, dass er werde erbaut werden im Namen des Herrn, seyen vielmehr die an den Herrn Jesus Christus glaubenden und erneuerten Menschenherzen. „Zwar ehe wir Gott glaubten, war die Wohnung unserer Herzen verdorben

und gebrechlich, in Wahrheit wie ein von Menschenhänden gebauter Tempel, voll Götzendienst und eine Behausung der Dämonen, sintemal wir thaten, was Gott entgegen war.... Nun aber, nachdem wir Verzeihung der Sünde empfangen und hoffend auf den Namen des Herrn eine neue Kreatur geworden sind, wohnt in unserer Wohnung wahrhaft Gott in uns. Wie? Sein Wort des Glaubens, seine Berufung der Verheissung, die Weisheit seiner Satzungen, die Gebote seiner Lehre, ja er selbst in uns prophetend, in uns wohnend.... Das ist der geistliche dem Herrn auferbaute Tempel". B. begnügt sich indessen nicht, nachzuweisen, wie das A. T. selbst über das jüdische Wesen hinausführe; es weise auch, fährt er fort, auf Christus hin und dessen Erscheinung, Opfer und Kreuzestod, was theils typisch präfigurirt sey im alttestamentlichen Ritus (rothe Kuh, Bock; Num. 19, 2 ff., vrgl. Hebr. 13, 11), theils durch die Propheten geweissagt, „die von ihm die Gabe habend (inspirirt) auf ihn hin prophezeiten'". 'K. 5. Sogar als einen der Zwecke und Motive der für die Christen so gnadenreichen Erscheinung und Passion Christi bezeichnet B. den eines Gerichtes über die Juden: „die Sünden derselben, die seine Propheten ehedem schon bis in den Tod verfolgt, auf ihr höchstes Maass und zur Vollendung und zum Abschluss zu bringen'", 'K. 5; 14. wie übrigens ebenfalls schon die Propheten (Jes. 53, 8; Zachar. 13, 6) geweissagt hätten. Und um alle Ansprüche des Judenthums an der Wurzel abzuschneiden, geht er so weit, in willkürlicher Verkürzung der geschichtlichen Wahrheit den Satz aufzustellen, das (intendirte) Bundesverhältniss zwischen Gott und den Israeliten sey überhaupt gar nie in Wirksamkeit getreten, weil letztere sich desselben „durch ihre Sünden und ihren götzendienerischen Hang unwürdig gemacht hätten'"; 'K. 14. und er beruft sich dafür auf die Thatsache (die ihm ein Symbol dafür ist), dass Moses die aus der Hand des Herrn empfangenen steinernen Tafeln aus seinen Händen habe fallen lassen (Exod. 32, 19), und „so ist ihr Testament zerbrochen worden, auf dass die Liebe Jesu in unsern Herzen besiegelt würde zur Hoffnung des Glaubens an ihn". Erst also an dem aus den Heiden berufenen Volke der Christen sey das Bundesverhält-

niss durch Christus vollzogen worden (Jes. 42, 6-7; 61, 1-2); 'K. 13. erst das Christenvolk sey das „wahre Erbvolk"', wie schon im A. T. im Verhältniss der Zwillinge Esau und Jakob (Gen. 25, 23), in dem Segen Jakobs über die beiden Söhne Josephs (Gen. 48) und in der Verheissung, die Abraham geworden (Gen. 15, 6; 17, 5; vrgl. Röm. 4, 3, 11), angedeutet sey, welches Volk den Vorrang haben und des göttlichen Bündnisses theilhaftig sein solle.

Wie im Briefe des s. g. Barnabas, der nach der gewöhnlichen Annahme noch in den Schluss des ersten Jahrhunderts fällt, die Warnung vor Judaismus, so finden wir gegen eine andere Gefahr, welche dem jungen Christenthum drohte, gegen den Gnostizismus, in der Mitte des 2. Jahrhunderts Polykarpus und den Pseudo-Ignatius ihre Stimmen erheben (s. u.).

Ganz besonders aber sind es die innerkirchlichen Fragen des Kultus, der Lehre, Verfassung, in deren damaligen Stand und Entwickelungsgang uns die Schriften aller dieser apostolischen Väter hineinblicken lassen (s. u.). Aber auch an Zügen, die das sittliche Leben der Christen jener Zeit schildern, sind sie nicht arm; — lichte Bilder, ob zwar nicht ohne Schatten. In Korinth sehen wir einen für die damaligen Zustände höchst karakteristischen Zusammenstoss der „Pneumatiker", die sich überheben und die Mehrheit der Gemeinde für sich haben, mit den Männern des Amtes, denen jene sich nicht unterstellen wollen und die sie theilweise stürzen, einen Konflikt der Charismen der Gnosis und asketischer Heiligkeit mit der Autorität der Presbytern; was die römische Gemeinde bewegt, freundschaftlich zu interzediren in den Interessen des Amtes und durch den Mund des Klemens den Korinthern zuzurufen: „es sey Einer gläubig oder mächtig in der Gnosis (die h. Schriften allegorisch zu erklären s. S. 4) oder weise in der Unterscheidung und Prüfung der Vorträge (vrgl. 1 Kor. 12, 10), oder heilig in Werken (ein Mann asketischer Heiligkeit, Ehelosigkeit), um so viel mehr muss er demüthig seyn, je grösser er zu seyn scheint, und das sich angelegen seyn lassen, was Allen insgemein nütze ist, und nicht ihm allein frommt"'. Aber der-

Die „apostol." Väter und das sittl. Leben der Christen jener Zeit.

'Kl.-Brief K. 48.

selbe Klemens gibt auch ein schönes Bild von den sittlichen Zuständen der korinthischen Gemeinde vor diesen Wirren. „Wer, der je bei euch eingekehrt, rühmte nicht euren festen Glauben, bewunderte nicht eure gesunde Frömmigkeit in Christo, verkündigte nicht eure hochherzige gastfreie Weise, pries nicht die vollkommene und sichere Gnosis! denn ihr thatet Alles ohne Ansehen der Person und wandeltet in den Geboten Gottes, unterthan euren Vorstehern und die gebührende Ehre erweisend den Aeltern (Presbytern) bei euch; die Jugend hieltet ihr an zu Bescheidenheit und Ehrbarkeit, die Weiber zur Zucht, zu pflichtgemässer Liebe gegen ihre Männer, zum rechten Gehorsam und zur Häuslichkeit; Alle waret ihr demüthig, in keinem Stück hoffärtig, lieber gehorchend als gebietend, lieber gebend als nehmend; zufrieden mit dem Reisegelde Gottes (den bescheidenen Gütern, die Jedem Gott gegeben) und mit Ernst aufmerksam auf seine Worte, die ihr in eure Herzen schlosset, und sein (Gottes) Friede stand euch vor Augen. So war ein tiefer und glänzender Friede euch gegeben, und ein unersättliches Verlangen, Gutes zu thun, und eine volle Ausgiessung des h. Geistes ward auf Alle“[1]; — eine glänzende Schilderung, die indess nicht ohne Seitenblicke auf die spätere Aenderung abgefasst zu seyn scheint. Aus der Gemeinde zu Philippi hören wir von einem sehr bedenklichen Fall: einer Veruntreuung der Gemeindekasse durch einen Presbyter, was so grosses Aufsehen erregt zu haben scheint, dass sich Polykarpus zu einem Schreiben an sie veranlasst fand, in dem er übrigens die Wiederaufnahme des Gefallenen nach der gehörigen Busszeit befürwortet. Reich an Sittenzügen ist aber ganz besonders der „Hirt“ des Hermas, der voll von Klagen ist über die Halbgläubigkeit und die in Folge dessen eingerissene Verweltlichung, deren üble Wirkungen Hermas selbst zunächst an sich und seiner eigenen Familie erfahren hat. Es ist die Stimme der Reaktion, die er dagegen erhebt. „Sehet zu (also redet er im Namen der Kirche wie ein Prophet die Christen seiner Zeit an), sehet zu, ihr, die ihr euch in euern Reichthümern rühmt, dass nicht die, welche Noth haben, seufzen gegen euch und ihr Seufzen aufsteige zum Herrn,

[1] K. 2.

Der „Hirt" des Hermas. und ihr mit euren Gütern ausgeschlossen werdet ausserhalb
'Vis. 3, 9. der Warte des Thurmes'". „Ihr wisst (lässt er den Engel der Busse zu den Christen sprechen), dass ihr als Knechte Gottes hier in der Fremdlingschaft seid, denn eure Stadt ist weit von der hiesigen Stadt. Wenn ihr also eure Heimat kennet, in der ihr wohnen sollt, was kauft ihr hier Aecker und thut euch diess zum Wohlleben zu und bauet überflüssige Gebäude? Wer das sich zuthut in der hiesigen Stadt, denkt nicht an die Rückkehr in seine Heimat. Thor! Unseliger! der du nicht bedenkst, dass diess alles ein Fremdes ist und unter der Macht eines Andern (des Teufels) steht; denn es sagt dir der Herr dieser Stadt: ich will nicht, dass du in meiner Stadt wohnest, entferne dich von hier, weil du meine Gesetze nicht hast! Du nun, der du Aecker und Häuser und viele sonstige Bequemlichkeiten hast, was wirst du thun? denn mit Recht sagt zu dir der hiesige Herr: entweder füge dich meinen Gesetzen, oder weiche von hier. Was willst du nun thun, der du ein Gesetz in deiner Stadt hast, wegen deines Ackers und sonstigen Ueberflusses? Dein Gesetz verleugnen und dem Gesetze dieser Stadt dienen?.... Siehe daher zu, dass du dir nicht weiter anschaffest als nothwendig und dir hinreichend ist, und sey bereit, wenn der Herr dieser Stadt dich als seinem Gesetze widerstrebend vertreiben will, von hinnen zu gehen in deine Stadt und unter deinem Gesetz zu stehen in Freudigkeit.... Statt der Aecker also kaufet Nothleidenden, so viel jeder kann, und sorget für Wittwen und Waisen und überseht sie nicht, denn dafür hat
'Similit. 1. euch Gott reich gemacht, dass ihr ihm diese Dienste leistet'". Insbesondere wird noch an die Vorsteher der Gemeinde das strafende Wort gerichtet wegen ihres „Streites um den Vorrang", „dass sie die ersten Sitze lieben", ja dass sie „die
'Sim. 9, 26. Güter der Wittwen und Waisen verschleudern'"; — Bussermahnungen, welche Hermas speziell durch die Hinweisung auf die nahe Vollendung des Thurmbaues (der Kirche), die nahe Wiederkunft Christi und das Gericht begründet, wie wohl er nicht ohne Hoffnung ist auf eine Verjüngung der Kirche, eine neue Epoche in derselben, die anbrechen werde eben mit in Folge seiner Busspredigt und Buss-Offenbarung.

Wenn auch vielleicht nicht der erste der apostolischen Väter der Zeit nach so doch der erste derselben an Bedeutung ist Ignatius durch sein Martyrium, das in so frühe Zeit fällt, durch die Art, wie er demselben entgegenging, durch den Inhalt seiner Briefe und endlich durch das Bedeutungsvolle, das Andern angehört aber an seinen Namen sich geknüpft hat. Ignatius.

Eine Lebensbeschreibung von Ign. dürfen wir nicht erwarten; kaum Bruchstücke, und nur solche, die sich auf die letzten Schicksale dieses „Vaters“ beziehen, den die nachapostolische Zeit unter die ersten und erleuchtetsten Zeugen des christlichen Bekenntnisses zählt. Er ist Vorsteher (Bischof) der christlichen Gemeinde zu Antiochien in Syrien gewesen, ist zum Thierkampf verurtheilt und soll seinen Tod in der damaligen Welthauptstadt (Rom) erleiden, wohin er abgeführt wird. Das ist nahezu Alles, was wir von ihm selbst über ihn (aus seinen Briefen) wissen. Er sagt nicht: von wem verurtheilt? nicht: wesswegen, wann, bei welcher Veranlassung? Indessen lässt sich Manches erschliessen, theilweis aus dem, was er andeutet. Wir nehmen an, er sey vom Prokonsul Syriens verurtheilt worden; wenn er nämlich in seinem Briefe an die Christen in Rom (s. u.) die Möglichkeit befürchtet und ausspricht, sie möchten auf seine Befreiung denken und für sie wirken, so lässt sich das fast nur auf eine etwaige Appellation von dem kaiserlichen Beamten an den Kaiser selbst, die sie für ihn gegen seinen Willen einlegen könnten, oder auf ein Bittgesuch an den milden Herrn um Milderung oder gar Begnadigung beziehen; denn dass er geglaubt, sie möchten ihn mit Gewalt durch Tumult befreien, daran ist (von Anderem abgesehen) bei der geringen Anzahl der Christen in der ungeheuren Stadt wohl ebenso wenig zu denken als bei dem allgemeinen Christenhass daran, dass sie die Heiden für ihn zu gewinnen hätten hoffen können. Am wenigsten im Zweifel können wir über den Grund seiner Verurtheilung seyn, der kein anderer seyn konnte als das standhafte Bekenntniss des Christenthums, insbesondere noch, woraus er gewiss auch kein Hehl machte, dass er Vorstand einer christlichen Gemeinde, das heisst nach römischem Sinne

Seine Verurtheilung.

Haupt einer verbotenen Verbindung (Hetärie), Leiter geheimer Zusammenkünfte sey; — Verbrechen, darauf die Todesstrafe stand. Die Verurtheilung, den wilden Thieren vorgeworfen zu werden, war allerdings die härteste Strafe, indessen für die schwereren, insbesondere Hochverrathsverbrechen gewöhnlich, schon lange vor der Kaiserzeit; und auch unter dem milden Szepter Trajans, zu dessen Kenntniss ohnehin die einzelnen Fälle kaum gelangten, nicht unerhört. Lesen wir doch auch im „Hirten des Hermas", der um nicht gar viel später fällt, die Märtyrer hätten „wilde Thiere, Geisseln, Kerker, Kreuzestod um Christi Namen willen ertragen"'. Die Absendung nach Rom, die erst durch ein Gesetz des Severus und Antoninus beschränkt wurde und von der Bewilligung des Kaisers damals noch nicht abhing, geschah ohne Zweifel zur „Ergötzung des römischen Volkes", das eine so grausame Freude an diesen Kampfspielen hatte. In welchem Jahre aber diese Verurtheilung des Ign. stattfand, darüber ist in den Briefen desselben auch nicht die leiseste Andeutung zu finden. Nach allen ältern Nachrichten fällt jedoch sein Märtyrertod in's 9. oder 10. Regierungsjahr des Kaisers Trajan, d. i. 107 oder 108 nach Christo. —

'Vis. 3, 1. 2.

Datum.

Die Legende der s. g. Märtyrerakten.

Man sieht: es ist Vieles, was wir spezieller, positiver, ausführlicher wissen möchten. Diese Lücken wollen nun die s. g. „Märtyrerakten des Ign." ergänzen, von denen eine kürzere und eine längere Rezension vorhanden, die kürzere aber jedenfalls die ältere ist. Diese Akten' nun sagen, Ign. sey ein Schüler des Apostels Johannes, ein Mitschüler des Polykarpus gewesen, „ein in allen Stücken apostolischer Mann", der die Kirche Antiochiens mit aller Treue geleitet und „die alten Stürme der vielen Verfolgungen unter Domitian mit Mühe überstanden habe", „ein guter Steuermann, der mit dem Steuer des Gebets und des Fastens und anhaltender Lehre und geistiger Kraft dem feindlichen Sturm sich entgegenstemmt, auf dass er ja von den Furchtsameren und Einfältigeren keines verliere". Nun zwar über die Ruhe der Kirche, als „die Verfolgung" auf kurze Zeit aufhörte, habe er sich gefreut, bei sich selbst aber getrauert, als der er noch nicht „die rechte Liebe gegen Christus und die vollkommene Stufe

'Dressel: Patr. apost. opera. Leipzig 1857 S. 208 ff.

eines Schülers Christi" erreicht habe, denn erst das Bekenntniss durch das Martyrium würde ihn, hoffte er, „dem Herrn ähnlicher machen". Die Erfüllung dieses Wunsches sey ihm denn auch nach wenigen Jahren zu Theil geworden. „Trajan, übermüthig geworden durch seine Siege über die Scythen und Dacier und die vielen andern Völkerschaften, in der Meinung, er habe noch nicht alles gethan, wenn er nicht auch die den wahren Gott verehrende Gemeinde sich unterwürfe, wollte die Christen bei Todesstrafe zwingen, den Göttern zu opfern. Es war diess im 9. Jahre seiner Regierung. Da liess sich, besorgt für die Gemeinde der Antiochener, der edle Streiter Christi freiwillig vor Trajan führen, der um diese Zeit sich in Antiochien befand, aber schon im Begriff war, gegen die Armenier und Parther ins Feld zu ziehen". Der Kaiser habe ihn nun, als er vor ihm gestanden, folgendermassen angeredet: „Wer bist du, böser Dämon, der du unsere Befehle zu übertreten wagst, ja auch Andere noch beredest, dass sie ins Verderben stürzen"? „Niemand, lassen die Akten den Ignatius antworten, nennt Theophorus einen bösen Dämon; denn die Dämonen sind von den Dienern Gottes gewichen; wenn du aber, weil ich ihnen Feind bin, mich darum böse gegen sie nennst, so stimme ich dir bei; denn Christus, den Himmelskönig, in mir habend zernichte ich ihre Anschläge." Hierauf Trajan: „und wer ist denn Theophorus"? Ign.: „Der Christum in seiner Brust trägt". Trajan: „So scheint es dir nicht, dass auch wir Götter im Herzen tragen, die wir als Mitstreiter gegen unsere Feinde brauchen"? Ign.: „Du nennst irrthümlich die Dämonen der Heiden Götter; denn es ist Ein Gott, der den Himmel und die Erde und die Meere und alles, was darin ist, erschaffen hat, und Ein Christus Jesus, der Sohn Gottes, der Eingeborne, nach dessen Reich ich verlange". Hierauf Trajan: „Meinst du den, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist"? Ign.: „Den, der meine Sünde sammt ihrem Erfinder an's Kreuz geschlagen und allen dämonischen Irrthum und Bosheit verdammt und der Gewalt derer unterworfen hat, die ihn im Herzen tragen". Trajan: „Du trägst also in dir den Gekreuzigten"? Ign.: „Ja, denn es steht geschrieben (3. Mos.

26, 12; 2. Kor. 6, 16): ich will unter ihnen wohnen und wandeln". Hierauf habe nun Trajan folgende Entscheidung gefällt: „Wir verordnen, dass Ign., der sagt, er trage den Gekreuzigten in sich, in Fesseln von Soldaten nach dem grossen Rom abgeführt werde zur Speise der wilden Thiere, zum Ergötzen des Volkes". Als der heil. Märtyrer dieses Urtheil vernommen, hätte er voll Freude ausgerufen: „ich danke dir, Herr, dass du mich mit der vollkommenen Liebe gegen dich ehren willst und mich gleich deinem Apostel Paulus in eiserne Bande schlägst".

So die Märtyrer-Akten, für die sich aber das erste bestimmte Zeugniss erst am Ende des sechsten Jahrhunderts findet. Indessen auch abgesehen von diesem Mangel an verbürgten Zeugnissen — wie historisch unrichtig ist gleich die Schilderung einer allgemeinen Christenverfolgung, die Trajan angestellt haben soll mit dem offen ausgesprochenen Ziel einer Vertilgung des Christenthums, was doch weder mit dem Karakter Trajan's, noch mit den Briefen des Ign., den ächten wie den erdichteten, welche letztere aber jedenfalls älteren Datums sind als die „Akten", noch mit der Zeit stimmt, die solche allgemeine Christenverfolgungen noch nicht kennt, sondern aus einem spätern Jahrhundert hieher übergetragen ist! Wie unwahrscheinlich ferner ist das Gespräch des Bischofs, dem man es ansieht, dass es nur eine Art Ausführung des Motiv's „Theophorus" (Gottesträger) ist — ein Beiname, den Ign. in der Ueberschrift seiner Briefe führt, der aber höchst wahrscheinlich aus späterer Zeit hier hinein interpolirt ist. Sich selbst ferner widersprechend sind die Akten in den Zeitangaben, wenn das eine Mal es heisst: „im neunten Jahr Trajans", also zwischen dem Januar 106 und 107, und das andere Mal: Ign. sey von Trajan gerichtet worden, als dieser, auf dem Marsche gegen die Parther begriffen, damals in Antiochien sich aufgehalten habe; denn nach allen verbürgten historischen Nachrichten fällt der Anfang des parthischen Feldzugs Trajans ins Jahr 114 und der Kaiser hat in Antiochien 115 überwintert; es müsste somit die Verurtheilung des Ign. durch Trajan selbst in Antiochien 115 geschehen seyn, etwa aus Veranlassung des Erdbebens, das

am 13. Dez. daselbst sich ereignete und den Ruf des Volkes: „die Christen vor die Leoparden“ zur Folge haben mochte, womit freilich, wenn einmal der Kaiser selbst in Antiochien das Urtheil gesprochen und es auch wie selbstverständlich dort hätte vollziehen lassen, die Deportation des Ign. nach Rom sowie die Briefe, die er auf dieser Reise geschrieben, wegfielen. Nun ist aber kein innerer Grund vorhanden, diese (drei) Briefe für unächt zu halten; auch fällt nach allen ältern Zeugnissen, die Märtyrer-Akten selbst mit inbegriffen, der Tod des Ign. ins Jahr 107 oder 108; die Verurtheilung kann somit nicht durch Trajan selbst erfolgt seyn; und es ist nur eine verherrlichende Sage in den Akten, die den Kaiser selbst Gericht über den Bischof halten lässt.

Deportation des Ignatius.

Zur Vollstreckung des Urtheils, das in Antiochien durch den Prokonsul, wie wir annehmen, gefällt worden war, ward Ign. nach Rom deportirt und zu diesem Behufe einer Wache von 10 Soldaten übergeben, die er mit Leoparden vergleicht und von denen er sagt, dass sie durch Wohlthaten nur noch schlimmer würden. Auf dem Wege nun finden wir ihn an der Küste Kleinasiens, ein Umweg ohne Zweifel, — mag er den Landweg oder, was wahrscheinlicher ist (s. u. Brief an die Römer), den Seeweg eingeschlagen haben; aber bei solchen Transporten pflegte man für die Gefangenen, wenigstens für untergeordnete, um sie an den Ort ihrer Bestimmung zu bringen, zufällige Gelegenheiten, womit oftmals solche Umwege verbunden waren, zu benützen. An den Küstenstädten Kleinasiens scheint er sich sogar einige Zeit aufgehalten zu haben; wir treffen ihn (nach seinen eigenen Briefen) im Verkehr mit Christengemeinden, die, wenigstens die am Wege liegenden, ihm durch Abgeordnete von Stadt zu Stadt das Geleite gaben; er macht in Smyrna die persönliche Bekanntschaft des dortigen Vorstehers der Christengemeinde, des Polykarpus; eine Deputation der Gemeinde von Ephesus bezeugt ihm in der Person des Bischofs Onesimus ihre Verehrung und Theilnahme. Und nicht blos in persönlichem, sondern auch in brieflichem Verkehr sehen wir ihn; — eine Art Freiheit, die uns übrigens nicht befremden darf, da wir auch aus anderweitigen Zeugnissen und Bei-

spielen wissen, dass die Christen sich (durch Bestechung der Wachen) Zugang zu den Gefangenen verschafften wie die Diakonen in den Kerker der Perpetua, dass sie mit ihnen Agapen und Gottesdienst hielten, dass entfernte Gemeinden an einen Märtyrer Gesandte schickten, sowie dass diese Märtyrer im Gefängniss Freiheit zum Briefschreiben erlangen konnten wie die Märtyrer von Lugdunum; und wenn Ign. von seinen Wächtern sagt, sie würden durch Wohlthun nur um so schlimmer, so beziehen sich diese Wohlthaten wohl eben auf diese Geschenke, die ihnen gegeben wurden, um gewisse Vergünstigungen von ihnen zu erhalten, die sie aber dann wieder zurückzogen, um durch das Wiederentziehen neue Geschenke zu erpressen.

Seine Briefe.

Wir haben von Briefen gesprochen, die Ign. auf seinem Wege geschrieben. Sie sind das Vermächtniss, das letzte Wort christlicher Liebe und christlichen Rathes eines Sterbenden, die einzigen Denkmäler, die er hinterlassen hat, aber Denkmäler von hoher Bedeutung, nicht bloss für die Kenntniss dieser ehrwürdigen Persönlichkeit, sondern ebenso sehr ja noch vielmehr für unsere Einsicht in die kirchliche Entwickelung und den Stand der christlichen Gemeinden jener Zeit. Dieser authentischen Briefe, die man den „syrischen" Text, Rezension nennt (s. u.) im Unterschied von dem „griechischen" nicht authentischen, sind es nun dreie*).

An Polykarp.

Den einen schrieb er an Polykarpus, den Vorsteher der christlichen Gemeinde zu Smyrna. Er hatte demselben, wie wir aus dem Schlusse seines Briefes ersehen, wo es heisst: „ich grüsse den, der da gewürdigt werden soll, nach Syrien zu gehen an meiner Statt, wie ich dir aufgetragen

*) W. Cureton: „The ancient Syriac version of the Epistles of S. Ignatius to S. Polycarp, the Ephesians and the Romans etc. London 1845"; und: „Corpus Ignatianum: a complete collection of the Ignatian Epistles" etc. London 1849.
Bunsen: „Ignatius von Antiochien und seine Zeit"; und: „Die drey ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius". Hamburg 1847.
Lipsius: „Ueber die Aechtheit der syrischen Rezension der ignatianischen Briefe" in Niedner, Zeitschrift für die historische Theologie 1856.
Ritschl: „Ueber die Entstehung der altkatholischen Kirche". 2. Aufl. 1857.

habe", anbefohlen, Jemanden statt seiner nach Antiochien su senden, — wahrscheinlich einen Vertrauensmann mit speziellen Aufträgen an die Antiochener, denn gewiss hatte er bei seiner Anwesenheit in Smyrna vieles über die Gemeindeverhältnisse in Antiochien verhandelt; vieles mochte ihm noch anzuordnen scheinen, zumal in einer Zeit der Bedrängniss und für eine ihres Hauptes beraubte Gemeinde. Vielleicht war diess der allernächste Anlass zum Briefe an Polykarp, dem er den Auftrag auf's Neue in's Gedächtniss führen wollte. Aber dem greisen, dem Tod entgegengehenden Bischofe ist diess Schreiben dann wie von selbst zu einer Pastoralanweisung an seinen ihm in Liebe verbundenen jüngern Amtsbruder geworden, dessen persönliche Bekanntschaft er zu seiner grossen Befriedigung gemacht hatte, oder, wie er sich ausdrückt, dessen „untadeliges Antlitz zu schauen" er gewürdigt worden sey, der aber doch noch des brüderlichen Rathes und der Ermahnung ihm zu bedürfen schien. „Ign., welcher auch Theophorus heisst (Glosse), dem Polykarpus, Bischof der Smyrnäer, dem viel mehr Gott der Vater und der Herr J. Christus Bischof sind, besten Gruss"! So lautet die Ueberschrift. Der Brief selbst, der in mehrere Theile zerfällt, enthält in seinem einen Hauptheil Ermahnungen, welche sich zunächst auf die Person des Polykarp beziehen. „Halte an am Gebet. Bitte um noch grösseres Verständniss, als du hast. Sei wachsam und habe einen Geist, der nicht schlummert.... Sei nüchtern, wie ein Streiter Gottes...; werde noch eifriger als du bist. Erwäge die Zeiten; den, der über der Zeit ist, erwarte, den Zeitlosen, den Unsichtbaren, den, der um unsertwillen sichtbar geworden, den Untastbaren, den Leidenlosen, den, der um unsertwillen gelitten, der auf alle Weise um unsertwillen geduldet hat... Der Lohn ist Unvergänglichkeit und ewiges Leben, wovon du auch überzeugt bist". Und wie um sein Recht zu solchen Ermahnungen in seiner Liebe zu ihm darzulegen, fügt er bei: „in allen Dingen setze ich mein Leben ein für dich, und meine Bande, welche du geliebt hast". — Auf die Führung des Amtes, die Leitung und Regierung der Gemeinde bezieht sich der andere Hauptheil des Briefes. „Ich ermahne dich bei der Gnade, mit der du

angethan bist, in deinem Laufe fürzufahren und Alle zu ermahnen, auf dass sie gerettet werden. Wahre dein Amt mit allem Fleiss, leiblich und geistlich". Besonders ist es Geduld, Standhaftigkeit und Umsicht, die der Aeltere dem Jüngeren in Führung seines Amtes empfiehlt. „Trage Alle, wie auch dich der Herr trägt... Aller Krankheiten trage (vrgl. Mt. 8, 17) als ein vollendeter Streiter; denn wo mehr Mühe, da ist viel Gewinn. Wenn du gute Schüler nur liebst, so hast du keinen Lohn davon; bringe vielmehr die Schädlicheren in Sanftmuth zum Gehorsam. Nicht jede Wunde wird mit demselben Pflaster geheilt; hitzige Anfälle besänftige mit linden Umschlägen. Werde klug wie die Schlange in allen Dingen, und ohne Falsch allezeit wie die Taube (vrgl. Mt. 10, 16). Darum bist du leiblich und geistlich, damit du die dir sichtbare Welt (deine Umgebung, Gemeindeglieder, die du kennst) mit Lindigkeit behandelst; was aber die unsichtbare Welt betrifft, so bitte, dass sie dir möge offenbar werden, auf dass du keines Stücks ermangeln und von jeder Gnadengabe überfliessen mögest. Die Zeit verlangt dich, wie der Steuermann Fahrwinde und wie der im Sturm Umhergetriebene den Hafen, dass du Gottes theilhaftig werdest.... Die, so Etwas zu sein sich dünken und aber anders lehren, sollen dich nicht erschrecken. Stehe fest wie ein Ambos unter den Schlägen des Hammers! Es kommt einem grossen Ringer zu, Streiche zu empfangen und dann (doch) den Sieg zu erringen". Am meisten scheint dem Ign. indess am Herzen zu liegen, seinem Amtsbruder die Einheit und sittliche Ordnuug der Gemeinde zu Gemüthe zu führen, als deren Vertreter und Leiter er sich wissen, die er erhalten und in deren Interesse er seinen Amtsberuf und seine Autorität wahren solle. „Sorge für die Einheit, denn nichts ist besser als sie.... Die Versammlungen der Gemeinde sollen häufiger stattfinden; suche Alle namentlich auf.... Nichts geschehe ohne deinen Willen; aber auch du thue nichts ohne Gottes Willen, wie du denn auch nichts thust.... Kann Jemand in Ehelosigkeit bleiben zu Ehren des Fleisches des Herrn, so bleibe er also ohne Rühmen; so er sich rühmt, ist er verloren; und wenn er mehr als der Bischof (nach

anderer Leseart: wenn er ohne Vorwissen des Bischofs als ein solcher Askete) gelten will, so ist es aus mit ihm.... Denen aber, die da freien und gefreit werden, ziemt es mit der Zustimmung des Bischofs ihren Bund zu schliessen, damit es eine Ehe nach dem Herrn sey und nicht nach der Lust; (denn) alles geschehe zur Ehre Gottes"; — bedeutungsvolle Worte über christlich-sittliche Eheschliessung, denen parallel Ign. über die Eheführung die Worte vorangehen lässt: „Meinen Schwestern (den verheiratheten Frauen der Gemeinde) sage, dass sie den Herrn lieben und sich mit ihren Ehegatten begnügen lassen nach Leib und Seele; gleicherweise verkündige auch meinen Brüdern im Namen Jesu Christi, dass sie ihre Ehegatten lieben, wie der Herr die Gemeinde". Nächst dieser Wahrung der Gemeinde-Einheit und Ordnung legt Ign. dem Pp. die Fürsorge für die Schwachen und Hülfsbedürftigen und Wittwen als eine heilige Obliegenheit des Bischofs an's Herz; „nächst dem Herrn sey du ihr Versorger" (vrgl. 1 Tim. 5). Seelsorgerischer Art ist die Anweisung, „Sklaven und Sklavinnen nicht mit Stolz zu behandeln"; aber auch „sie selbst sollen sich nicht aufblähen, sondern lieber zur Ehre Gottes Sklaven bleiben, auf dass sie einer besseren Freiheit von Gott theilhaftig werden; sie sollen nicht begehren, dass man sie aus der Gemeindekasse loskaufe, damit sie nicht als Sklaven ihrer eigenen Lust erfunden werden"; — Worte, wie es scheint, gerichtet gegen vordringliches Begehren einiger Sklaven, die sich der christlichen Gemeinde anschlossen, zunächst nur um mit Hülfe derselben sich frei kaufen zu können. — Den dritten Haupttheil des Schreibens bilden die Ermahnungen an die Gemeindeglieder selbst, parallel denen, die an ihren Bischof gerichtet waren. „Auf den Bischof achtet, damit auch Gott auf Euch. Mein Leben gebe ich hin für die, welche untergeben sind dem Bischofe, den Aeltesten, den Diakonen; möge mein Loos mit ihnen sein bei Gott"! Und so mahnt er die Gemeinde zur Einigkeit und zur Treue. „Arbeitet mit einander, kämpfet mit einander, laufet mit einander, leidet mit einander, ruhet mit einander, steht mit einander auf als Gottes Haushalter und Genossen und Diener. Suchet dem zu gefallen, dem ihr

dienet und von dem ihr auch die Löhnung empfangen werdet. Keiner von euch werde als Ausreisser (Deserteur) erfunden! Die Taufe bleibe euch als Waffe, der Glaube als Helm, die Liebe als Lanze, die Geduld als volle Rüstung! Die guten Werke seyen euere Ausstände, auf dass ihr, was ihr verdient habt, ausgezahlt erhaltet. Seid langmüthig gegen einander in Milde, wie Gott gegen euch". Mit der allgemeinen Sentenz, die übrigens ganz bedeutungsvoll war im Munde dessen, der dem Märtyrertod entgegenging, und zugleich eine Mahnung an Pp. und die Smyrnäer enthielt, mit den Worten nämlich: „der Christ hat kein eigenes Verfügungsrecht über sich (und sein Leben) und steht vielmehr (alle Zeit) zum Dienste Gottes bereit", schliesst das Schreiben.

Brief an die Epheser. Ein zweites, das Ign. in Kleinasien verfasst hat, ist gerichtet an die christliche Gemeinde zu Ephesus. In Erwiederung der Begrüssung durch den Bischof Onesimus, der von Ephesus abgesandt war und ihm die Kunde von dem erfreulichen Zustande der ephesinischen Gemeinde gebracht hatte, drängt es ihn, demselben auch noch eigenhändig seinen Dank und seine Freude auszudrücken; „der Gemeinde (so lautet die Ueberschrift, die offenbar der Ansprache des kanonischen Briefs an die Epheser nachgebildet ist), die gesegnet ist in der Grösse Gottes des Vaters und erfüllet, die da vorher bestimmt ist vor den Aeonen, ihm durchweg zu seyn zu einem bleibenden unwandelbaren Preis, geeinigt und auserwählt nach der Vorausbestimmung der Wahrheit in dem Willen des Vaters Jesu Christi, unseres Gottes: der Gemeinde in Ephesus, die da würdig ist, selig gepriesen zu werden, besten Gruss in Jesu Christo in untadeliger Freude". „Ich habe, beginnt Ign. in Hinweisung auf die Begrüssung durch Onesimus den Repräsentanten der Gemeinde, in Gott willkommen geheissen euren vielgeliebten Namen, den ihr nicht unverdienter Weise traget; wie ihr denn im Glauben und in der Liebe Jesu Christi, unseres Heilands, rechte Nachahmer Gottes, die ihr seid, im Blute Gottes neu auflebend, ein vollkommenes Bruderwerk vollführtet; denn als ihr hörtet, dass ich von Syrien käme, gefesselt um unseres gemeinsamen (Christen-) Namens und

unserer Hoffnung willen, der ich (übrigens) hoffe, durch euer Gebet es zu erlangen, dass ich in Rom zum Thierkampf komme, damit ich dadurch ein Jünger Gottes seyn mag, so habt ihr euch auch beeilt mich zu sehen. Euch Alle, die ganze Gemeinde habe ich ja in Onesimus empfangen, der euer Bischof ist in unaussprechlicher Liebe, den, so flehe ich durch Jesus Christus, ihr auch lieben möget und Alle ihm gleich seyn; denn gepriesen sey, der euch verliehen hat würdig zu seyn, einen solchen Bischof zu besitzen. Aber weil die Liebe mich nicht schweigen lässt von euch, darum habe ich mir's vorgenommen, einige Ermahnungen an euch zu richten, auf dass ihr mit dem Willen Gottes einig zusammen gehet". Man sieht: Ign. kommt kaum zum Schlusse der Motivirung seines Schreibens vor dem Lob, das sich ihm immer wieder aufdrängt sowohl über den Bischof wie über „die durch alle Aeonen vielgepriesene Gemeinde", für die er, wie er unmittelbar darauf sagt, „ein Auswurf ist (zu deren Bestem er sein Leben einem Auswurfe gleich achten, als Auswurf behandeln lassen will) und sich weiht" (sich zum Opfer darbringt, vrgl. oben und 1. Kor. 4, 13). Uebrigens entspricht diesem grossen Anlauf der kurze und in seinem Zusammenhang etwas dunkle Inhalt des Briefs nur wenig, der mit der Schilderung des Vorzugs des Geistlichen vor dem Fleischlichen, des Christen vor dem Nichtchristen beginnt. „Die Fleischlichen können das Geistliche nicht vollbringen, so wenig die Geistlichen das Fleischliche; gleichwie weder der Glaube das, was des Unglaubens ist, noch der Unglaube das, was des Glaubens ist, vollbringen kann. Was ihr aber auch im Fleische vollbringt, das ist geistlich: denn in Jesu Christo vollbringt ihr alles, zubereitet zu einem Bau Gottes des Vaters, hinauf getragen in die Höhe durch das Hebezeug Jesu Christi, welches ist das Kreuz, als Leitseil gebrauchend den heil. Geist; euer Glaube aber ist euer Führer in die Höhe, die Liebe aber der Weg, der euch hinaufträgt zu Gott". Nachdem in diesen letztern Worten Ign. das Prinzip des christlichen Lebens im Christen — Christus — und die Mittel, durch welche er zu Gott gelangt, dargelegt hat, wendet er sich zu der für die damaligen Zeitverhältnisse wichtigen

Frage, welches Benehmen die Christen gegen die Nichtchristen beobachten sollen, die er im Geiste des praktischen Christenthums und der gereiften Milde beantwortet, welche wir schon in seinen Rathschlägen an Polykarp haben kennen lernen. „Für alle Menschen betet, da Hoffnung vorhanden ist, dass sie sich bekehren, auf dass sie Gottes theilhaftig werden; noch mehr aber suchet sie durch euern Wandel zu Schülern Christi zu machen; ihren harten Worten gegenüber seid demüthig, ihrer Leidenschaftlichkeit gegenüber sanftmüthig, ihren Lästerungen setzt Gebete entgegen, ihrem Irrthum gegenüber steht standhaft im Glauben, ihre Wildheit erwiedert mit Milde, indem ihr auf keine Weise strebet, sie nachzuahmen; wohl aber lasset uns durch Sanftmuth und Nachgiebigkeit trachten, Nachahmer des Herrn zu werden; und wer wurde mehr als er misshandelt, verachtet, entehrt! denn nicht sowohl auf's Versprechen kommt's an, als auf die Kraft des Glaubens, ob Jemand bis an's Ende erfunden werde. Besser ist es zu schweigen und Etwas seyn, als zu reden und Nichts zu seyn; dass man im Reden handle (Thaten vollbringe) und auch im Schweigen (als Glaubens- und Thatkräftiger) erkannt werde". Diesen Worten, die das Verhältniss der Christen zu den Heiden in praktischen Ermahnungen besprochen und geregelt haben, lässt Ign., erfüllt von der Herrlichkeit des christlichen Glaubens, dann jene merkwürdigen folgen, welche die Erscheinung des Christenthums in seinem Verhältniss zum Heiden- und Dämonenthum nach seiner weltgeschichtlichen Seite und den Sieg über dasselbe zum Inhalt haben, und die er wieder mit der Versicherung einleitet: „Mein Leben gebe ich zum Opfer hin für das Kreuz (für den Glauben an den Gekreuzigten), welches da ist ein Aergerniss den Ungläubigen, uns aber Heil und ewiges Leben" (vrgl. 1. Kor. 1, 18; 23). Und nun folgen die Worte: „Dem Fürsten dieser Welt ist die Jungfrauschaft der Maria (dass die Mutter Jesu eine Jungfrau war), die Geburt des Herrn und die drei Geheimnisse des Rufes (vielleicht sind gemeint: die Stimme bei der Taufe: das ist mein Sohn, der Geliebte; bei der Verklärung: das ist mein Sohn, auf den höret; beim Tod, der Ruf des Hauptmanns: dieser war wirklich der

Sohn Gottes!), welche seit Erscheinen des Sterns in der Stille Gottes vollbracht wurden, unbekannt geblieben*). Nachdem nun aber der Sohn offenbar worden, verschwand alle Magie und jede Fessel wurde gelöst, die alte Herrschaft niedergerissen, die aus Bosheit herrührende Unkenntniss zerstört; Alles gerieth seitdem in Bewegung, weil es auf die Auflösung des Todes abgesehen war, und das bei Gott Vorbereitete nahm seinen Anfang"; — Worte, in denen vorchristliche und christliche Welt einander entgegengestellt werden: die alte Welt als unter dem Einfluss der siderischen Mächte, unter der Herrschaft der Magie, der Unwissenheit, des Todes; die neue Welt als die Welt des Lichtes, des göttlichen Lebens, geoffenbart durch den Sohn Gottes, der als solcher bezeugt sey (nur für den Teufel nicht, dem es unbekannt und unverstanden geblieben) durch die Jungfrauschaft Maria's, durch die wunderbaren Umstände bei seiner Geburt, und durch die drei, Anfang, Höhepunkt und Schluss seines öffentlichen Auftretens begleitenden heiligen Rufe: „das ist der Sohn Gottes".

Brief an die Römer.

Seinen dritten Brief schrieb Ign., als er schon „in der Nähe" von Rom war, also recht eigentlich dem Tod entgegenging, an die Christen in Rom, von denen er erfahren zu haben scheint, dass sie so oder so seinen Tod abwenden möchten, und denen er nun sein inbrünstiges Verlangen, durch den Märtyrer-Tod vollendet zu werden, zu erkennen gibt. Ist der Brief an die Ehpeser das Schreiben des Lehrers, der an Polykarp das des Bruderbischofs, so ist der an die Römer die Epistel des Märtyrers. „Ign. (lautet der Titel) der Gemeinde, über die sich der allerhöchste Vater in seiner Herrlichkeit erbarmt hat, die den Vorsitz führt in der Würde über die Landschaft der Römer, die da ist Gottes würdig, ehrwürdig, würdig selig gepriesen zu werden, ruhmwürdig, würdig alles Gedeihens, und die in der Liebe den

*) Ich kann nicht bergen, dass diese Stelle an ähnliche von Gnostikern erinnert, z. B. an die bekannte des Basilides (bei Klemens Alex. St. II. 375): «als der Archon (der Weltherrscher) die Rede des dienenden Geistes (vielleicht Anspielung auf Mth. 1, 21; oder Luk. 1, 31) vernahm, ward er bestürzt durch das, was er hörte und sah».

Vorsitz führt und erfüllet ist mit dem Gesetz Christi untadelig, besten Gruss". „Schon längst habe ich zu Gott gefleht, es möchte mir werden, euer gotteswürdiges Antlitz zu sehen; nunmehr gebunden in Jesu Christo hoffe ich euch zu begrüssen, wenn es anders Gottes Wille ist, dass ich gewürdigt werde, das Ziel zu erlangen.... Nur fürchte ich eure Liebe, sie möchte mir schädlich seyn; denn euch ist es ja ein Leichtes, was ihr wollet, zu erreichen, mir aber ist es ein Schweres, Gottes theilhaftig zu werden, so ihr anders meiner nicht schonet; denn nie werde ich wieder eine solche Gelegenheit erhalten, Gottes theilhaftig zu werden, noch werdet ihr, wenn ihr euch ruhig verhaltet, den Ruhm eines verdienstlicheren Werkes erwerben. Verhaltet ihr euch stille, so werde ich ein Wort Gottes werden; liebt ihr aber mein Fleisch, so werde ich wiederum ein (leeres) Echo seyn. Einen grösseren Dienst könnet ihr mir (daher) nicht erweisen, als dass ihr mich lasset Gott geopfert werden, so lange noch der Opfer-Altar bereit ist; auf dass ihr in Liebe vereinigt den Vater in Jesu Christo dafür preiset, dass er einen Bischof gewürdiget, Gottes zu werden, nachdem er ihn vom Aufgang her zum Niedergang hat holen lassen. Schön ist's (für mich) nieder zu gehen von der Welt gen Gott, um in ihm aufzugehen. Noch nie habt ihr (ja) Irgendjemanden (darum) beneidet. Andere habt ihr belehrt; was mich betrifft, so erflehet mir nur Kraft von innen (auszuharren bis zum Ende) und Freiheit von aussen (dass nämlich in den Lauf des irdischen Rechtes nicht eingegriffen werde), auf dass ich nicht allein es sage, sondern auch es wolle, auf dass ich nicht allein ein Christ genannt, sondern auch erfunden werde; denn (erst) wenn ich erfunden werde, kann ich auch so genannt werden, und (erst) dann, wenn ich nicht mehr der Welt erscheine (über die vergängliche Erscheinungswelt erhoben bin), werde ich treu seyn; (denn) Nichts, was erscheint, ist gut. Nicht ein Werk der Ueberredung (der Worte), sondern der (Seelen-)Grösse ist (ja) das Christenthum, (zumal) wenn es von der Welt gehasst wird. Ich theile es allen Gemeinden schriftlich mit und lasse es allen sagen, dass ich gerne für Gott sterbe, so ihr anders mich nicht hindert. (Noch einmal) ermahne ich euch, keine

unzeitige Liebe für mich zu haben; lasset mich doch den Thieren, durch die es mir vergönnt ist, Gottes theilhaftig zu werden! Ich bin ein Weizenkorn Gottes, und möge ich gemahlen werden durch die Zähne der Thiere, auf dass ich als reines Brod Gottes erfunden werde! Liebkos't vielmehr die Bestien, dass sie mir ein Grab werden und nichts übrig lassen von meinem Leibe, auf dass, wenn ich entschlafen bin, ich Niemand mehr beschwerlich werde. Dann werde ich wahrhaft ein Jünger Jesu Christi sein, wenn die Welt nicht einmal mehr meinen Leib sehen wird. Flehet (also) den Herrn an für mich, auf dass ich durch diese Werkzeuge ein Opfer Gottes erfunden werde. (Doch) nicht dass ich wie ein Petrus und Paulus zu euch in befehlendem Tone sprechen wollte; jene – Apostel, ich – ein Verurtheilter, jene – Gefreite, ich – bis jetzt noch ein Knecht; doch wenn ich gelitten haben werde, dann auch ein Freier Jesu Christi, und dann werde ich auferstehen in ihm als ein Freier. Jetzt gebunden lerne ich, gar nichts zu begehren (d. h. der Welt abzusterben). Von Syrien bis Rom habe ich (gewissermassen schon) mit wilden Thieren zu kämpfen, zu Lande und zu Wasser, bei Tag und bei Nacht, gefesselt an zehn Leoparden, welche durch erzeigte Wohlthaten nur noch schlimmer werden; aber ihre Bosheiten fördern mich nur noch mehr in der (rechten) Jüngerschaft. Doch desshalb bin ich (noch) nicht gerechtfertigt. Möchte ich daher der Bestien froh werden, die für mich in Bereitschaft gesetzt sind, und ich flehe, dass sie bereit für mich sich finden lassen; ja ich werde sie liebkosen, dass sie mich schnell verschlingen, nicht, wie sie bei Einigen gethan, aus Furcht mich nicht anrühren; und wenn sie selbst es nicht freiwillig thun wollen, so werde ich sie mit Gewalt dazu bringen. Haltet mir zu gut, ich weiss, was mir frommt. Nichts von Sichtbarem noch Unsichtbarem (von irdischen noch überirdischen Mächten) soll es mir zu verkümmern suchen, dass ich Jesu Christi theilhaftig werde. Feuer und Kreuz, Thier-Aufstellungen, Umherwerfen der Gebeine, Zerhauen der Glieder, Zermalmen des ganzen Leibes, böse Plagen des Teufels mögen über mich kommen, wenn ich nur Christi theilhaftig werde!... Es steht mir die Geburt zum neuen Leben bevor. Verstattet mir, ein

Nachahmer des Leidens meines Gottes zu seyn. Alle meine Liebe ist an's Kreuz geschlagen, und nicht ist in mir ein Feuer, das etwas Anderes liebt; nicht an vergänglicher Speise, noch an den Freuden dieses Lebens finde ich Gefallen. Gottes Brod begehre ich, welches ist das Fleisch Christi, und einen Trank begehre ich, sein Blut, welches (= der geistige Genuss des Fleisches und Blutes Christi) eine unvergängliche Liebe (Agape) ist (Joh. 6, 48?). Es grüsst euch mein Geist und die Liebe der Gemeinden, die mich auf den Namen Jesu Christi aufgenommen haben; denn die am Wege liegenden haben mir von Stadt zu Stadt das Geleite gegeben. Uebrigens bin ich nun nahe an Rom". Mit diesen Worten scheint Ign. den Brief haben schliessen zu wollen; aber der Gedanke an sein nahes Ziel in Rom und ob er desselben auch würdig sey, lässt ihn noch einige Worte der Demuth an sich und die Römer anschliessen. „Vieles beschäftigt meinen Geist in Gott; aber ich mässige mich selbst, um nicht im Rühmen umzukommen: denn jetzt habe ich mehr zu fürchten und nicht zu achten auf die, welche mich hochmüthig machen; die solche Dinge zu mir sagen, peinigen mich. Denn ich habe Lust zu leiden; aber ich weiss nicht, ob ich würdig bin: denn die Heftigkeit meines Eifers wird zwar Vielen nicht offenbar, mich aber quält sie. Ich bedarf eben der Sanftmuth, durch welche vernichtet wird der Fürst dieser Welt. Ich könnte euch über die himmlischen Dinge schreiben, doch besorge ich, ich möchte (eher) euch Schaden zufügen; haltet mir zu gute, aber wenn ihr es nicht fassen könntet, möchtet ihr, fürchte ich, daran ersticken; bin doch auch ich darum, dass ich gefesselt bin und höhere Einsichten über die himmlischen Mächte und die Stufenfolgen der Engel und die Rangordnungen der Archonten und die sichtbaren und unsichtbaren Wesen habe, noch kein Jünger: denn Vieles fehlt mir noch, dass ich Gottes theilhaftig werde. Gehabt euch wohl bis zum Ende in der Geduld Jesu Christi, unseres Gottes".

Die nähern Umstände der Weiterreise und des Todes des Ign. sind unbekannt.

Das sind die drei authentischen Briefe, die Ign. auf dem Wege nach Rom geschrieben hat. Wir wissen nicht, von wo aus. Wir wissen auch nichts Näheres (das beglaubigt wäre) über seine weitere Reise nach Rom und über die

Umstände seines Todes, der übrigens ein Märtyrertod gewesen, wie alle ältern Nachrichten einstimmig sagen. Mehr wissen wieder die „Märtyrerakten", die, wie sie schon oben es gethan haben, so auch hier die Lücken ausfüllen wollen. Dazu kommen die drei Briefe in der Gestalt, wie sie von einem Späteren überarbeitet wurden, und noch vier neue von demselben Interpolator angefertigte und dem Ign. unterschobene*) (der sogenannte griechische Text), welche ebenfalls die Situation bestimmter zeichnen. — Nach den „Akten" beeilte sich Ign. in Smyrna „den h. Polykarp, seinen einstigen Mitschüler (?) — denn beide waren einst Schüler des h. Apostels Johannes gewesen — zu begrüssen". Hier auch drängten sich die abgesandten Bischöfe, Presbytern und Diakonen, die Repräsentanten der Städte und Kirchen Kleinasiens um ihn, „einen Antheil geistlicher Gaben von ihm zu empfangen". Von Smyrna schiffte er, „gedrängt von seinen Wächtern, die zu den öffentlichen Spielen in Rom rechtzeitigt eintreffen wollten, nach Troas und von da setzten sie nach Neapolis über". So die Akten über diesen ersten Theil der Reise, übereinstimmend mit den „sieben Briefen", auf die sie offenbar Rücksicht nehmen. In diesen selbst finden wir noch eine Masse detaillirter Angaben. Da sind dem Ign. (nach den Interpolationen des Briefs an die Römer) „Mehrere von Syrien aus nach Rom zur Ehre Gottes vorausgegangen"; — ein unbestimmter Ausdruck, der fast auf Märtyrer hinzudeuten scheint, die schon vor ihm zu derselben Strafe wie er verurtheilt worden waren. Da befinden sich (nach den Briefen an die Philadelphener und Smyrnäer) in seiner Umgebung zwei Begleiter, die ihm von Syrien aus gefolgt sind: Philon, ein kilikischer Diakon, und Rheon-Agathopus (in denen man dann, da die Akten sich an einigen Stellen als von Augenzeugen verfasst ausgeben, die Verfasser derselben hat finden wollen). Da hat Ign., meist aus Veranlassung empfangener Gesandtschaften, nicht blos drei, sondern eben die sieben Briefe geschrieben: und zwar von Smyrna

Die falschen Ergänzungen.

Die sieben Briefe mit ihren Notizen.

*) S. Patrum apost. opera, herausgegeben von Dressel. Leipzig 1857.

aus an die Traller, Magnesier, Epheser und Römer (an welche letztere er durch vorausreisende Epheser das Schreiben absandte); an die Philadelphener und Smyrnäer von Troas und an Polykarp von Neapolis aus. Da ist er auch in Philadelphia in Lydien gewesen, denn er schreibt an die Philadelphener, er habe bei seiner Anwesenheit ihnen immer zugerufen, sie sollten dem Bischof und dem Presbyterium und den Diakonen doch gehorsam seyn. Da bestand denn auch die Deputation von Ephesus nicht in Bischof Onesimus allein, sondern noch in Diakon Burrhus und in drei andern Gemeindegliedern. Da sind auch noch andere Deputationen bei ihm in Smyrna eingetroffen: von der Gemeinde in Magnesia der Bischof Damas mit zwei Presbytern und einem Diakon, von Tralles der Bischof Polybius; es ist mit Einem Wort alles viel stattlicher und pompöser, aber auch unwahrscheinlicher. Da begleiten ihn einzelne dieser Deputationen, z. B. Burrhus, der dann auch zugleich als Gesandter der Smynäer erscheint, bis nach Troas. Da finden wir ihn auch in einem Verkehr, der noch viel freier und unbeschränkter ist, als er in den drei ächten Briefen erscheint, aber auch viel unbegreiflicher. Da wird endlich aus dem einen Abgesandten, den (nach dem syrischen Text) Ignatius dem Polykarp aufgetragen hatte nach Antiochien zu schicken an seiner (des Ign.) Statt (s. o.), eine förmliche Deputation der smyrnäischen Gemeinde, und als Motiv derselben wird angegeben, den Antiochenern die Liebe der Smyrnäer zu bezeugen; Polykarp erhält sogar den Auftrag, an andere Kirchen zu schreiben, dass sie selbst auch eigene Abgesandte nach Antiochien schicken sollen zu dem gleichen Zweck, oder wenigstens Briefe mitgeben den smyrnäischen Abgesandten; ja es werden auch direkt noch einige Gemeinden in den an sie gerichteten Schreiben hierzu aufgefordert.

Die Legende der ‚Akten' über die Weiterreise und den Tod.

Ueber den zweiten Theil der Reise berichten nun wieder die „Akten" in folgender Weise: Von Neapolis ging's (wenn anders der unverständliche Bericht so zu deuten ist) über Philippi durch Macedonien und Illyrien nach Epidamnus (Dyrrhachium); hier schiffen sie sich wieder ein, aber nicht wie man erwarten sollte, nach Brundusium, um von da auf

dem kürzesten Wege, der via Appia, nach Rom zu kommen; die Fahrt geht vielmehr durch das adriatische Meer durch die Meerenge von Sizilien in's tyrrhemische Meer, an Puteoli vorbei, wo, sagen die Akten, Ign. gerne an's Land gestiegen wäre, um auf demselben Weg, den ehedem der Apostel Paulus in gleicher Lage zurückgelegt hatte, nach Rom zu kommen; doch verwehrt es ein heftiger Gegenwind, und so „wurden wir denn an Puteoli vorbeigetrieben und gelangten mit günstigem Wind seufzend zwar ob der Trennung von dem Gottesmann, dem es aber ganz recht war, in Portus (der Hafen von Rom) an, wo die Soldaten, da die Spiele zu ihrem Ende sich neigten, zur Eile drängten. Von Portus nach Rom kamen uns, denn bereits hatte sich die Nachricht von des Heiligen Ankunft verbreitet, die Brüder entgegen, voll Furcht und Freude; voll Freude, dass sie gewürdigt waren, mit Theophorus zusammen zu treffen, voll Kummer, dass ein solcher Mann zum Tode geführt werden sollte. Einige dachten bereits darauf und sprachen davon, wie sie das Volk gewinnen wollen, auf dass es nicht den Tod des Gerechten fordere. Er aber verwies sie zur Ruhe und bat sie um die wahre Liebe mit mehr Worten noch als in dem Briefe; und nachdem er sie überzeugt, wie sie es ihm nicht missgönnen sollen, dass er zum Herren eile, und nachdem er den Sohn Gottes für die Gemeinden, um das Aufhören der Verfolgung und um rechte Bruderliebe angefleht, ward er unverweilt in's Amphitheater abgeführt; und hier ward er sofort nach dem frühern Befehle des Kaisers den wilden Thieren vorgeworfen, und auch darin ward sein Wunsch erfüllt, dass er keinem der Brüder wegen Aufsammlung der Ueberbleibsel beschwerlich wurde, denn nur die härteren Bestandtheile seiner heiligen Gebeine blieben übrig, die nach Antiochien gebracht in Leinwand gewickelt und, ein unschätzbares Kleinod, der heiligen Kirche hinterlassen worden sind.... Es hat sich diess aber zugetragen am 20. Dezember, als bei den Römern Sura und Senecio zum zweiten Male Konsuln waren". So der Bericht der Akten über diesen zweiten Theil der Reise, für den der Weg durch keine Notizen in den Briefen, auch nicht in den unächten, vorgezeichnet war, und über den Tod des Ignatius. Was nun die

erstere betrifft, so scheinen die Akten auf diese Route lediglich verfallen zu seyn, um den Ign. auf demselben Wege mit dem Apostel Paulus, dem er auch hierin gleichen sollte, nach Rom kommen zu lassen. Der Bericht des Todes aber ist, wie man leicht sieht, nichts anderes als eine in geschichtliches Gewand gekleidete Paraphrase des Römerbriefs. Dagegen wenn die Akten den Ign. noch für das Aufhören der Verfolgung beten lassen, so ist das geradezu im Widerspruch mit den sieben Briefen (die sie doch sonst voraussetzen), nach denen er bereits in Neapolis (Polyk. 7), ja schon in Troas (Phil. 10) Nachricht von der Beendigung der Christenverfolgung in Antiochien erhalten hat. Ebenso ist die Angabe, dass Ign. gestorben sey, als Sura und Senecio zum zweiten Mal Konsuln waren, irrig; denn im Jahr 107 war es letzterer zum vierten und ersterer zum dritten Mal. — So zerrinnen diese Akten in sich selbst.

Die Persönlichkeit des Ign.

Das Bild, das die authentischen Denkmale uns von Ign. geben, zeigt uns eine Persönlichkeit, in welcher Milde und Sanftmuth auf eigenthümlich schöne Weise mit Starkmuth, Feuer und tiefen Gefühlen sich paaren. In den Ermahnungen an Polykarp, den jüngern Amtsbruder, der eben als ein noch jüngerer Mann vielleicht zu einem schonungslosern, schneidenderen Verhalten geneigt seyn mochte, hören wir ihn die Milde hervorheben, als das beste Mittel, irrende Gemeindeglieder auf den rechten Weg zurückzuführen; sie empfiehlt er den Christen überhaupt in ihrem Verhalten zu Nichtchristen; sie ist ihm die Kardinaltugend, in der sie Nachahmer des Herrn seyn sollen; durch sie werde auch das Reich des Teufels zerstört. Die tiefen, starken Gefühle, den Ueberschwang derselben, der ihn überwältigen will, sehen wir dann hervorbrechen in jenen Aeusserungen, in denen er seine Fesseln als solche, die er auch aus Liebe zu Polykarp und zu den Gemeinden und zu deren Besten trage, darstellt und sich überhaupt bereit erklärt, für seine Mitchristen sich als Opfer hinzugeben; ganz besonders aber in der Opferfreudigkeit, in der glühenden Sehnsucht nach dem Martyrium für den Namen Jesu Christi, wie sich diese im Briefe an die Römer ausspricht. Denn so wie einmal über die Christen vielfache und blutige Verfolgungen ergingen, in welchen die Einen alle Qualen des Märtyrer-

todes erlitten oder doch als Bekenner standhaft blieben, die Andern aber den Namen des Herrn verläugneten, ja lästerten, finden wir auch eine immer steigende Werthung des Märtyrerthums; um nur an den nicht viel später als die Briefe des Ign. verfassten Hirten des Hermas zu erinnern, in dem es von den Märtyrern heisst, sie würden mit weissen Kleidern gekleidet, gekrönt, sie sässen zur rechten Seite der (triumphirenden) Kirche, ihre Vergehen seyen getilgt. Wie nun Ign. unter die ersten grossen geschichtlich bekannten Blutzeugen der nachapostolischen Kirche gehört — ein erhabenes Beispiel christlicher Standhaftigkeit und Glaubenstreue — so ist er auch einer der ersten, die, ehe sie in diesen Tod gingen, den Ton von dem hohen Werth des Martyriums angeschlagen haben. Die Fesseln, die er bereits trägt, die höhern Einsichten, aus denen er kein Hehl macht, machen ihn, bemerkt er, noch nicht zu einem Jünger Christi; seine Vollendung erwartet er erst vom Märtyrertode. Aber doch auch nicht von diesem als solchem, als diesem äussern Faktum, denn seine ganze Sehnsucht nach dem Tod eines Blutzeugen wurzelt doch in dem Gedanken, dass er dadurch wirklich als treuer Christ bis zum Ende erfunden werde. Dabei ist er sich wohl bewusst, dass er auf der Hut zu seyn habe vor diesem fast ungestümen Verlangen nach dem Tode, und wie sehr er, um vollendet zu werden, eben der Demuth und Sanftmuth bedürfe. Eine Stelle in seinem Brief an die Römer lässt uns einen Blick in den Kampf thun, den er desshalb noch am Vorabend seines Todes mit sich selbst zu bestehen hat, um als geläutertes Opfer „zu Gott aufgehen zu können“. „Die Schreibweise unsers apostolischen Vaters ist sententiös, nicht ohne Bild, kurz, gedrängt, abgerissen: die Sätze sind unvermittelt, aneinander gereiht; dann aber, wie in seinem Brief an die Epheser im Eingang, findet sich wieder ein hastiges Gedanken-auf-Gedanken-, Satz-auf-Satz-Häufen; Eigenthümlichkeiten, die schon aus seiner Persönlichkeit, aber auch aus seiner Lage zu begreifen sind, die zu dialektischer Gedankenentwicklung weder Musse noch Lust gab.

Noch von viel grösserem Interesse sind aber die ignat. Briefe für die Kenntniss jener Zeit und des Standes der

Die drey ächten Briefe des Ign. und ihre dogmatischen Beziehungen.

Entwickelung der damaligen christlichen Gemeinden. Weniger allerdings in dogmatischer Hinsicht, in Betreff der Lehre; denn im Allgemeinen ist Ign. ein praktischer Pauliner. Die Spekulationen, auf die wir bei ihm stossen, sind nur dämonologischer und angelologischer Art. Wir erinnern an jene Mahnung gegen Polykarp, die Kenntniss von den übersinnlichen Mächten sich von Gott zu erbitten, an jenen Schluss des Epheserbriefes: dass das Reich des Archon dieser Welt (des Fürsten der alten vorchristlichen und nunmehr widerchristlichen Weltperiode, vrgl. II. Kor. 4) durch Christi Erscheinung, die ihm verborgen geblieben (vrgl. I. Kor. 2, 6–8), zerstört sey (vrgl. I. Kor. 15, 24); ferner an den Schluss des Römerbriefs, wo er, ohne übrigens einen allzu hohen Werth darauf zu setzen, von seinen höhern Einsichten über die himmlischen Mächte und die Rangordnung unter den Engeln und Archonten spricht, wie wir diess theilweise schon in der ältesten christlichen Zeit bei Paulus antreffen, später in dem Hirten des Hermas, bei Justin, bei dem Verfasser des Briefes an Diognet und besonders aber bei den Gnostikern. Von Irrlehrern ist im Briefe an Polykarp einmal die Rede, aber ohne alle nähere Bezeichnung. Wahrscheinlich waren diese „Anderslehrenden", wie man aus dem Ende des Briefes schliessen möchte, nicht theoretische Irrlehrer, sondern Solche, die durch asketische Uebungen (ehelose Lebensweise) sich ein höheres Ansehen als der Bischof zu verschaffen suchten; ganz wie die korinthischen im Briefe des römischen Klemens, die ein unchristliches Rühmen sich zu Schulden kommen liessen, gegen die Presbytern Opposition machten und sich gegen die Amtsautorität auflehnten. Solchen gegenüber galt es eben die Geltendmachung des Gemeindeamtes, wovon Ign. spricht; vielleicht gehen auch die „Krankheiten", von denen er schreibt, dass Polykarp sie tragen solle, auf diese ethischen Verirrungen. Jedenfalls findet sich im syrischen Ign. keine Spur von Bekämpfung doketischer Irrlehren, und nur e i n e christologische Stelle (im Briefe an P.), in welcher es zweifelhaft ist, wer Subjekt ist: ob Gott oder eine von Gott geschiedene Persönlichkeit. — Um so eindringlicher sind die Ermahnungen, die auf das G e m e i n d e l e b e n Bezug haben.

Es ist der Geist der Einigkeit, der alle Glieder der Gemeinde beherrschen soll, wovon Ign. ausgeht. Wie aber keine Gemeinschaftsordnung bestehen kann ohne den Unterschied von Amt und Gemeinde, von Solchen, die leiten und geleitet werden, so beziehen sich eben hierauf die weiteren Weisungen. Wir finden nun aber in dem, was sich auf das Vorsteheramt bezieht, bei Ign. eine Abweichung von dem bisherigen Stand, eine weitere Entwickelung, ein neues Stadium. Innerhalb des neuen Testaments kennen wir bekanntlich nur einen kollegialischen Vorstand, bald Episkopen (Bischöfe), bald Presbytern (Aelteste) geheissen, beide Träger desselben Amtes, so dass mehrere Bischöfe einer Gemeinde angehörten: Presbytern – Episkopen. Diese ursprüngliche Gemeindeverfassung hat auch noch über die apostolische Zeit hinaus gedauert (s. u.), denn es ist nur die Tradition seit dem letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts, welche von den Aposteln eingesetzte Bischöfe in jeder Gemeinde kennt, eine Tradition, deren Aussagen aber nicht als historische Zeugnisse angesehen werden können. Die neue Form der Gemeindeverfassung: das monarchische Episkopat, die Unterscheidung zwischen Einem Bischof und einer Mehrheit von Presbytern, finden wir nun schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts in den Briefen unsers Ign. als von Geltung in Bezug auf ihn selbst (Antiochien), wie auf die kleinasiatischen Gemeinden: Smyrna und Ephesus, während sie um diese Zeit im Okzident noch nicht vollzogen scheint. Ign. bezeichnet nämlich sich selbst als Bischof; ebenso betitelt er den Onesimus als Bischof der Epheser, den Polykarp als Bischof der Smyrnäer; und zwar sondert er den Bischof von den Presbytern, denn er spricht von „Gehorsam gegen den Bischof, die Presbytern, die Diakonen“, ohne jedoch Andeutungen zu geben, in welchem Verhältniss die Presbytern zum Bischof standen. Indessen ist dieses Episkopat, das sich aus dem Amt der Presbytern entwickelt hat, zunächst nur im Sinne der Gemeinde-Einheit und der Konzentration der Disziplinar-Gewalt und noch ohne allen spezifisch hierarchischen Karakter sowohl im Verhältniss zu den Presbytern wie zu der Gemeinde. Denn wir lesen nicht, dass Ign. den Bischof als den Vertreter

Die drey Briefe und die Kirchenverfassung

einer bestimmten und geregelten Lehrweise, als die wahre Lehrautorität betrachtete; nicht einmal als den, der vorzugsweise das Lehrgeschäft auszuüben habe; ebenso wenig stellt er ihn als spezifischen Vermittler der Gnadenwirksamkeit Gottes kraft seines Amtes an und für sich hin; auch ist ihm das Episkopat keine Fortsetzung des apostolischen Amtes; nichts weiss er von apostolischer Sukzession und apostolischer Machtvollkommenheit, vielmehr verwahrt er sich, wie wir sahen, ausdrücklich dagegen, dass er die Autorität eines Apostels beanspruche. Das Episkopat ist ihm nur Gemeindeamt, der Bischof nur Träger, Leiter, Wahrer und Wächter der Einheit und sittlichen Ordnung der Gemeinde. Als solcher soll er nicht dulden, dass seine Autorität umgangen werde; und wenn Ign. dem Polykarpus schreibt, keine Ehe solle geschlossen werden als mit seiner Zustimmung, damit die Ehe Gott gemäss sei, darauf aber unmittelbar motivirend hinzusetzt: denn „Alles solle zur Ehre Gottes geschehen"; so ist „hienach die durch den Bischof geschlossene Ehe Gott gemäss, weil die Ehre Gottes die Erhaltung der Ordnung in der Gemeinde durch den Bischof verlangt; nicht aber, weil Gott durch den Bischof eine besondere sakramentale Einwirkung auf die Eheleute ausübt". Als solcher soll der Bischof selbst aber auch nichts thun ohne Gottes Willen und Rath, ist er verpflichtet zur höchsten Treue in der Erfüllung seiner Amtspflichten, gebunden an die ewigen Normen der Sittlichkeit, und soll überhaupt alles nur thun zur Ehre Gottes. In diesem Sinne dringt denn auch Ign. bei den Gemeindegliedern auf Unterordnung unter den Bischof und auf Gehorsam gegen die Vorsteher; und wenn er die Gemeinde zu Smyrna ermahnt, sich an den Bischof anzuschliessen, damit auch Gott sich zu ihr halte, wenn er sein Leben für diejenigen einsetzen will, welche dem Bischof, den Presbytern, den Diakonen gehorsam sind, und mit ihnen seinen Theil bei Gott finden möchte, so gehen solche Aeusserungen eben auf den Segen der Erhaltung einer sittlichen gottgewollten und -begründeten (und insofern) göttlichen Ordnung und der Erfüllung einer sittlichen Pflicht, die er um so mehr einschärfen zu müssen glaubt, je höher der geistig-sittliche

Karakter ist, den die Christengemeinden tragen und frei von allen ihre Ordnung von innen und aussen bedrohenden Elementen bewahren soll.

Wie hier bei dem ächten Ign. gewahren wir es ähnlich bei den andern s. g. apostolischen Vätern. So bei dem römischen Klemens (das heisst: in dem Briefe der römischen Gemeinde an die korinthische); nur dass dieser wenigstens für Korinth noch nicht einmal einen Bischof in monarchischem Sinne kennt neben einer Mehrheit von Presbytern, sondern nur Vorsteher, die bald Bischöfe, bald Presbytern heissen und identisch sind: Episkopen-Presbytern. Auch „Klemens" vertritt das Gemeindeamt, die Gemeindeleitung und Gemeindeordnung, womit der Unterschied der Gemeindebeamten von den übrigen Gemeindegliedern gesetzt ist, als eine gottgewollte Ordnung; auch er schärft den Korinthern in seinem Briefe die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen die Vorsteher ein, deren Autorität durch die Anmassung von Gemeindegenossen gestört war, welche ihre Gaben der Askese (Enthaltsamkeit, Ehelosigkeit) und der Gnosis, d. h. der typologischen und allegorischen Schriftauslegung dieser Autorität entgegen setzten. Er thut das mit allen Gründen der Nothwendigkeit, geschöpft aus der Analogie der Ordnung, die im menschlichen Leibe und die in einem Heere herrscht; ferner aus der Analogie der alttestamentlichen Oekonomie; zuletzt und speziell endlich durch Hinweisung darauf, wie schon die Apostel Stifter dieses Gemeindeamtes gewesen seyen; denn, sagt er, „als sie in Ländern und Städten predigten, setzten sie ihre Erstlinge (d. h. die, welche zuerst den christlichen Glauben angenommen), nachdem sie sie im Geiste geprüft hatten, zu Episkopen und Diakonen derer ein, die glauben würden (erst zum Glauben bekehrt werden würden), und trafen auch nachher die nachträgliche Verfügung, dass, wenn jene ersten gestorben seyn würden, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen sollten"'. Wie es sich nun auch mit dieser den Aposteln zugeschriebenen Verfügung verhalten mag, eben aus den verschiedenen Gründen, die Klemens zusammenstellt, ersieht man doch, dass er keinen spezifischen Karakter für das Amt, als wären die Inhaber desselben noth-

'Kl. Br. K. 42.

wendige religiöse Mittler oder Priester, noch für die Unterordnung der Gemeinde unter sie vindizirt, sondern dass ihm wie dem Ign. diess eine Ordnung und eine Pflicht ist, wie sie in allen sittlichen Gemeinschaften als das sittlich Naturgemässe herrschen soll, wiewohl er insofern an den Priesterbegriff anzustreifen scheint, als er den Unterschied zwischen den Presbytern, die den Gottesdienst leiten, und der Gemeinde durch die Analogie des alttestamentlichen Unterschieds zwischen Priester und Volk stützt. Indessen sind auch die Funktionen der Vorsteher (Presbytern) bei ihm dieselben, wie beim ächten Ign.: Leitung der Gemeinde und ihrer gottesdienstlichen Versammlungen (des Kultus), Sittenaufsicht, Verwaltung des Gemeindevermögens zur Unterstützung der Wittwen und Waisen, der Kranken und Gefangenen, der Fremden und der Bedürftigen (s. u. Polykarp), — Attribute, durch die sie keineswegs als Heilsmittler karakterisirt werden. Endlich finden wir bei ihm noch einen neuen Zug, der an die Urzeit des Christenthums erinnert: die Betheiligung der Gemeinde an der Wahl ihrer Vorsteher; denn nach ihm sind die nach den Aposteln eingesetzten Presbytern „von andern hervorragenden Männern (Notabeln der Gemeinde) unter Zustimmung der ganzen Gemeinde erwählt". — Selbst noch in dem „Hirten" des Hermas, der uns nach Rom versetzt, etwas vor die Mitte des zweiten Jahrhunderts, gewahren wir die Fortdauer dieser ursprünglichen Verfassung, aber allerdings auch schon Anzeichen von Streitigkeiten, die sich auf den Vorrang beziehen (s. S. 10) und die den Schluss nahe legen, dass die römische Gemeinde zu dieser Zeit, jedoch nicht ohne Widerspruch einer Partei, die wohl die Minorität bildete, in der Entwickelung dieser Verfassung zum monarchischen Episkopat begriffen war. Aehnlich wie bei Ign. die Funktionen des Bischofs, erscheinen auch bei Hermas die Funktionen der Presbytern: sie sind Häupter der Gemeinde, Inhaber der Disziplin, Versorger der Wittwen, Waisen und Fremden. Dass mit dem Gemeindeamt die Verkündigung des Evangeliums und die Lehre — das eigentliche apostolische Amt — regelmässig oder unumgänglich und amtlich verbunden gewesen, davon finden wir

bei ihm keine Spur; eher das Gegentheil: Gemeindeamt und Lehrgeschäft fallen bei ihm noch auseinander, letzteres ist noch an kein Amt förmlich gebunden; es steht noch jedem Gläubigen frei, der dazu befähigt ist. Wir haben es schon angedeutet, dass wir bei Ign. hierüber nichts gelesen; nur dass, wenn er an Polykarpus schreibt, er solle nichts ohne seinen Willen in der Gemeinde thun lassen, diess vielleicht auch darauf zu beziehen ist, dass ohne des Bischofs Erlaubniss und Gewährleistung auch Niemand zu lehren das Recht haben sollte.

Der falsche Ignatius.

Wie ganz anders dagegen ist Alles im falschen Ignatius, d. h. in den Interpolationen der drei ächten Briefe und in den von diesem Interpolator hinzugefertigten vier neuen Briefen! Wie wir (s. S. 27) in denselben die Tendenz gefunden haben, durch Mittheilung von partikulären Nachrichten eine möglichst detaillirte historische Situation herzustellen, die sich uns aber als eine höchst unwahrscheinliche, ja unmögliche ergeben hat, so scheint der Zweck davon gewesen zu seyn, den Briefen, in denen sich diese Notizen finden, um so eher den Schein der Ursprünglichkeit und Authentizität zu leihen, und zwar im Interesse ihrer dogmatischen und kirchlichen Ideen, für die sie einen geschichtlichen Hintergrund bilden sollten.

Die dogmatische Tendenz des falschen Ignatius.

Während nämlich in dem syrischen Text sich nur eine Erörterung findet über die Person Christi, und kaum die Rede ist von Irrlehrern, so wird in den Interpolationen des Epheserbriefs, der, wie wir sahen, ursprünglich den Gegensatz von Christenthum und Heidenthum zum Inhalte hatte, dieser Gegensatz zum innerchristlichen zwischen Rechtgläubigen und Häretikern umgestaltet. Und noch stärker bricht diese dogmatische Tendenz in den vier neuen zugefügten Briefen durch, deren gesammte Gedankenmasse sie (nebst der episkopalen) bestimmt und beherrscht. Wenn der „syrische" Ign. Christus einfach Gott nennt, so lesen wir im „griechischen" von Christus: „Er war vor Aeonen bei dem Vater und ist zuletzt erschienen"[1]; und: „Ein Gott ist, der sich offenbarte durch Jesus Christus, seinen Sohn, welcher ist sein ewiges Wort, nicht von der Sige ausgegangen, der

[1] Magn. Br. K. 6.

'Magn. Br. K. 8. in Allem dem wohlgefiel, der ihn gesandt hat"'; — wie man sieht, eine Uebertragung des Logosbegriffs auf Christus, der insofern auch „Gott" genannt wird, aber unterschieden vom Vater. Und ebenso wird im griechischen Text die wahre Menschheit und die wahre Gottheit zusammengefasst von Christus prädizirt (besonders in den Interpolationen des Epheserbriefes) und Christus zugleich Beides genannt: „Sohn Gottes und Menschensohn". „Ein Arzt ist, fleischlich und geistlich, geworden und nicht geworden, Gott im Fleische, unsterblich in wahrem Leben, aus Maria und aus Gott, zuerst leidensfähig und dann unleidensfähig, Jesus Christus
'Ephes. Br. K. 7. unser Herr"'. Es hängt diess zusammen mit der schon genannten Polemik gegen die Irrlehren, zunächst gegen den christologischen Doketismus, der die Menschheit Christi als blossen Schein betrachtet, Christus bloss zum Schein einen menschlichen Körper annehmen lässt, die Historizität von Geburt, Leiden und Tod Christi überhaupt läugnet; diesem gegenüber betont Pseudo-Ign. immer wieder, „dass Christus aus Davids Geschlecht sey, von Maria wirklich geboren, wirklich von Johannes getauft, dass er wirklich gegessen und getrunken, wirklich unter Pontius Pilatus gelitten habe und gestorben und wirklich von den Todten wieder durch den Vater auferweckt worden sey; ... und nicht wie einige Ungläubige, die selbst nur scheinbar sind, sagen,
'Trall. B. K. 9. nur scheinbar gelitten habe"'. Wahrlich, „wenn er nur scheinbar gelitten hat, wozu bin ich gebunden, wozu wünsche
'Trall. B. K. 10. ich mit Thieren zu kämpfen? So sterbe ich daher umsonst'. ... Erneuert euch im Glauben, welcher ist das Fleisch des
'Trall. B. K. 8. Herrn und in der Liebe, welche ist das Blut des Herrn"'. — Dieser Polemik gegen den Doketismus, die besonders in den Briefen an die Smyrnäer und Traller sich findet, geht dann aber eine andere gegen den Judaismus zur Seite, die am meisten in den Briefen an die Philadephener und Magnesier zu Tage tritt. „Wenn euch Jemand Judaismus predigt, so höret ihn nicht, denn besser ist's, von einem Beschnittenen den Christianismus zu hören, als von einem Unbeschnittenen den Judaismus.... Ich habe Einige sagen hören, sie würden an das Evangelium nicht glauben, wenn sie es nicht in den

Alten (den alten Zeugnissen, dem A. T.) fänden;... mir aber gilt dafür Jesus Christus, und als das unverletzlich Alte sein Kreuz, Tod und seine Auferstehung und der durch ihn vermittelte Glaube.... Gut sind die Priester, besser der Hohepriester (J. Christus), dem das Allerheiligste anvertraut ist, die Thür des Vaters, durch welche eingehen Abraham, Isaak und Jakob und die Propheten und die Apostel und die Kirche. Alles diess zur Einheit Gottes. Ueberdem aber hat das Evangelium noch etwas Besonderes: nämlich die Erscheinung unseres Herrn, sein Leiden und die Auferstehung; denn die Propheten verkündigten nur auf ihn; das Evangelium aber ist die Vollendung des ewigen Lebens"'. „Der Christianismus glaubte nicht an den Judaismus, sondern der Judaismus an den Christianismus"'. Aus diesen Stellen möchte man schliessen, der Verfasser zeichne zwei verschiedene Parteien, welche an verschiedenen Orten auftraten und ihre Thätigkeit entfalteten. Nun aber hören wir in demselben Briefe an die Magnesier, in dem er vor Judaismus warnt, auch die Warnung vor Doketismus: „Hütet euch, dass ihr nicht fallet in die Netze der Eitellehre (falschen Gnosis), sondern glaubet für gewiss an die Geburt, das Leiden und die Auferstehung Christi zur Zeit der Landpflegerschaft des Pontius Pilatus, wahrhaft und wirklich vollbracht von J. Christus, unserer Hoffnung, von der Niemand von euch sich soll abwendig machen lassen"'. Demnach möchte es scheinen, die Merkmale des Judaismus und des ausgebildetsten Doketismus beziehen sich nicht auf zwei abgesonderte Häresien, sondern auf die eine und dieselbe Partei, die man als judaistische Gnostiker, gnostische Judaisten hat bezeichnen wollen, aber in der Geschichte nicht findet, wie denn die Merkmale, die sich auf diese Eine Partei beziehen sollen, völlig disparat sind. Sollen es aber zwei Häresien seyn, die an den gleichen Orten und zur gleichen Zeit die Gemeinden bedrohen, so ist zu bemerken, dass beide Häresien in der Gestalt, in der sie hier dargestellt sind, geschichtlich nicht Einer Epoche angehören, und der Judaismus nicht mehr gefährlich war, als der Doketismus in der extremen Gestalt, wie er hier erscheint, auftrat; und eben diess macht es uns schwer, wo nicht unmöglich, ein

' Philad. B. 6; 8; 9.

' Magn. B. 10.

' Magn. B. 11.

klares geschichtliches Bild von ihnen zu gewinnen; wozu noch die Manier des Pseudo-Ign. kommt, seinen Behauptungen die Spitze abzubrechen, indem er überall in seinen Briefen erklärt, die Gemeinden seyen von den bezeichneten Häresien, vor denen er sie warnt, frei, und er wolle ihrem Eingang bei ihnen nur vorbeugen. Einiges, was er von „alten unnützen Fabeln“ sagt, sieht auch fast nur aus wie Nachbildung oder Reminiszenz von Tit. 1, 4; 3, 9; 2 Tim. 4, 4.

Diese doketischen Häretiker werden aber zugleich auch als *Separatisten* (von der bischöflichen Gemeinde) und Schismatiker, und umgekehrt die Schismatiker als Häretiker geschildert. „Lasset euch nicht irren, meine Brüder; so Jemand Einem folgt, der Spaltung macht, der erbt das Reich Gottes nicht; wer in häretischer Meinung wandelt, der hält
'Philad. B. 3. es nicht mit dem Leiden Christi“'. „Die Häretiker enthalten sich der (bischöflichen) Eucharistie und des (damit verbundenen) Gebets darum, weil sie nicht bekennen, dass die Eucharistie das Fleisch unsers Erlösers Jesu Christi ist, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Güte
'Smyrn. B. 7. auferweckt hat“'. Wir finden daher im Pseudo-Ign. einerseits Warnungen vor der Gemeinschaft mit diesen Separatisten und vor Spaltungen überhaupt, die man fliehen solle „als den Wurzelanfang alles Uebels“, anderseits die dringendsten Mahnungen zur Einigkeit und zu einheitlicher Gottesverehrung. „Ein Gebet, Ein Geist, Ein Glaube in Liebe, in untadeliger Freude; Einer ist Jesus Christus, über den es nichts Herrlicheres gibt; Alle nun kommet zusammen als in Einem Tempel Gottes, als zu Einem Opferaltar, als zu Einem Jesus Christus, der von dem Einem Vater ausgegangen ist
'Magn. B. 7. und zu dem Einen zurückgekehrt“'. „Befleissiget euch Ein Abendmahl zu halten; denn Eins ist das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und Ein Trank zur Einigung seines Blutes, Ein Opferaltar, wie Ein Bischof ist sammt dem Presbyterium und den Diakonen, auf dass, was ihr thut, ihr gottgemäss
'Philad. B. 7. thut“'. „In dergleichen Gesinnung und in der einheitlichen Liebe wird Jesus Christus gepriesen.... Es ist von Segen, wenn ihr in untadeliger Einheit seyd, auf dass ihr auch alle Zeit an
'Ephes. B. 4. Gott Theil habet“'. — Diese Mahnung zur Einigkeit hat aber

ganz besonders **den Sinn**, sich anzuschliessen an den **Bischof**, als den Repräsentanten der Gemeindeeinheit, in welchem Anschluss Pseudo-Ign. das wahre Gegenwicht und Schutzmittel gegen die schismatische Erscheinung des häretischen Irrthums sieht. „Bleibet in der Einheit Gottes und des Bischofs“'. „Seid untergeben dem Bischof als einem Gebot (Gottes), wie auch dem Presbyterium“'. „Es thut Noth, dass ihr, wie ihr es auch thut, ohne den Bischof nichts thut“'. „Wo der Hirt ist, dahin sollen die Gemeindeglieder wie die Schafe folgen“'. „Ohne den Bischof versammelt man sich (zum Gottesdienst) nicht gültig (göttlichen) Befehls gemäss“'. „Nur die Eucharistie gelte für gültig, die unter dem Bischof geschieht oder unter dem, der seinen Auftrag dazu hat; es ist nicht erlaubt, ohne den Bischof zu taufen oder Agape zu halten“'.

'Pol. B. 8. 'Trall. B. 8. 'Trall. B. 2. 'Philad. B. 2. 'Magn. B. 4. 'Smyrn. B. 8.

Die hierarchische Tendenz des falschen Ign.

Das sind Aeusserungen und Anschauungen, wie sie sich zwar auch in dem ächten Ign. finden. Aber schon in den Einschiebseln der drei Briefe, besonders des Epheserbriefs, und noch viel mehr in den vier neu hinzugefügten Schreiben bilden die Hauptmasse Aeusserungen, die jene weit hinter sich lassen und recht eigentlich die **Hebung und Verherrlichung des von dem Presbyterium gesonderten Episkopats im spezifisch hierarchischen Sinne** bezwecken. Da wird Polykarp als ein solcher bezeichnet, der „den Willen Gottes besitze“', und in der Interpolation des Briefs an die Epheser wird an die im Urtext gegebene Weisung, „mit dem Willen Gottes einig zusammenzugehen“, unmittelbar die Weisung, den Bischöfen gehorsam zu seyn, in folgender Weise angeschlossen: „denn Jesus Christus, unser unzertrennliches Leben, ist der Wille des Vaters, wie auch die in aller Welt eingesetzten Bischöfe der Wille Christi sind; wesshalb es euch zukömmt, mit dem Willen des Bischofs einig zusammenzugehen, wie ihr auch thut“'. Eine Aeusserung, wonach der Bischof an sich, als solcher, abgesehen von aller sittlich-religiösen Qualität und Bedingung als Inhaber des göttlichen Geistes, Träger des göttlichen Willens erscheint, gleichsam als der personifizirte Wille Christi; wie denn eine Identität des Willens ausgesprochen wird, welche den Ge-

'Pol. B. 8. 'Ephes. B. 3. 4.

danken an eine Abweichung des Bischofs von Gott ausschliesst; „was der Bischof für gut hält, das ist auch Gott
'Smyrn. B. 8. wohlgefällig"'. Der Bischof ist daher auch der spezifische Stellvertreter Gottes in der Gemeinde; denn „Jeden, den der Herr in ein Hauswesen sendet, muss man aufnehmen wie den selbst, den er sendet; offenbar muss man somit auf
'Ephes. B. 6. den Bischof wie auf den Herrn selbst achten"', denn „er hat den Vorsitz an der Stelle Gottes (Christi), wie die Presbytern an der Stelle des Synedriums der Apostel, und wie die Diakonen mit dem Dienst Jesu Christi betraut
'Magn. B. 6. sind"'; — Aussprüche, die nahezu das Gegentheil vom ächten Ign. sagen, der der Mahnung an die Gemeindegenossen, nichts ohne den Willen des Bischofs zu thun, die Forderung an den Bischof zur Seite gehen lässt, nichts ohne den Willen Gottes zu thun, während bei dem falschen Ign. die Anordnungen des Bischofs schon Gottes Wille sind, wiefern sie nur vom Bischof ausgehen. Es wird hier demgemäss auch der Unterschied zwischen dem Bischof und der Gemeinde (Klerus und Volk) auf ein anderes Verhältniss zurückgeführt, als welches in jeder andern Gemeinschaft herrscht; es ist ein spezifischer Unterschied; und ebenso wird der dem Bischof zu leistende Gehorsam nicht sowohl als sittliche, sondern als „direkt religiöse" Pflicht vorgestellt. „Folget Alle dem Bischof, wie Jesus Christus dem Vater, und den Presbytern wie den
'Smyrn. B. 8. Aposteln; die Diakonen aber achtet als einen Befehl Gottes"'. „Beeifern wir uns, dem Bischof nicht zu widerstreben, auf
'Ephes. B. 5. dass wir als Gott unterthan erscheinen"'. „Wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt; wer heimlich hinter dem Bischof
'Smyrn. B. 9. Etwas thut, dienet dem Teufel"'. „Die sich dem Bischof unterwerfen, unterwerfen sich nicht ihm, sondern dem Vater
'Magn. B. 3. Jesu Christi, dem Bischofe Aller"'. „Wie der Herr ohne den Vater nichts thut, mit ihm ganz und gar vereinigt, weder in seiner eigenen Person, noch durch die Apostel, so thuet auch
'Magn. B. 3. ihr nichts ohne den Bischof und die Presbytern"'. „Seid untergeben dem Bischof und einander gegenseitig, wie Jesus Christus dem Vater nach dem Fleische und die Apostel Christo und dem Vater und dem Geiste, auf dass die Einigung
'Magn. B. 13. sey fleischlich und geistig"'. „Die Gottes sind und Jesu

Christi, die sind mit dem Bischof"'. „Wenn ihr dem Bischof 'Philad. B. 3.
unterthan seyd, wie Jesu Christo, dann lebt ihr nicht nach Menschen-Art, sondern nach Jesus Christus"'. „Alle sollen 'Trall. B. 2.
die Diakonen ehren als einen Befehl Jesu Christi und den Bischof wie Jesus Christus, den Sohn des Vaters, die Presbytern aber als ein Synedrium Gottes und als ein Apostel-Konzil. Ohne diese (ausserhalb dieser) ist von keiner Kirche die Rede"'. Diese Stellen, die, wie wir bemerken, in allen 'Trall. B. 3.
4 Briefen gleichmässig sich finden, „stellen somit den dem Bischof geleisteten Gehorsam als einen solchen dar, der in Beziehung auf die Person des Bischofs eigentlich Gott und Christus gilt", ganz gemäss der Vergleichung Christi und des Bischofs, der hier für die einzelne Gemeinde das (sichtbar) ist, was für die allgemeine Kirche Christus (unsichtbar), wie das in den Worten ausgedrückt wird: „wo der Bischof erscheint, da soll auch die Gemeinde seyn; ebenso wie die katholische Kirche dort ist, wo Jesus Christus ist"'. — Auch 'Smyrn. B. 8.
die Presbytern und Diakonen sind nach dem Pseudo-Ign. dem Bischof unterworfen und zum Gehorsam verpflichtet; wie wiederum die Gemeinde „ihnen Ehrfurcht und Untergebenheit bezeugen soll, als die auch eine Einsetzung, ein Mandat, Gesetz Gottes und Christi für sich haben"'; wie wohl 'Trall. B. 13. Magn. B. 2.
sie nur „mit" dem Bischof, nicht ohne ihn sind, sich zu ihm verhalten, wie das Apostelkollegium zum Herrn. — So gewinnen denn auch jene Ermahnungen, Nichts, was zum Gottesdienste gehört, ohne den Bischof zu thun, dem die ausschliessliche Leitung des Kultus zukömmt, nicht bloss den Sinn, dass nur die von dem Bischof geleitete Eucharistie die rechte sey, sondern sie wollen auch noch sagen, dass die ohne ihn verwaltete, ausserhalb der (bischöflichen) Gemeinde überhaupt keine sey. „Niemand täusche sich; wer nicht innerhalb des Altars ist, ist des Brodes des Herrn beraubt. Denn wenn das Gebet Eines und des Andern so viel Kraft hat, wie viel mehr das des Bischofs und der ganzen Kirche"'. 'Ephes. B. 5.
Endlich hat auch Pseudo-Ignatius den Gedanken, in dem Bischof nicht bloss das Organ der Gemeinde-Einheit und den Stellvertreter Gottes in der Gemeinde, sondern auch das Organ der Kirche, den Repräsentanten der kirch-

lichen Einheit zu sehen; wenigstens ist diess indirekte angedeutet in jenen schon oben angeführten Worten: „wo der Bischof erscheint, da soll die Gemeinde seyn, ebenso wie die katholische (allgemeine) Kirche dort ist, wo Jesus Christus ist". Zwar enthält dieser Satz zunächst nur eine Vergleichung einerseits der lokalen Gemeinde und der „katholischen" (welcher Ausdruck hier zum ersten Male in der Geschichte auftritt), und anderseits des Bischofs und Christi; aber doch liegt implicite die Vorstellung darin, dass, wenn ein Verhältniss ist, eine Angehörigkeit der einzelnen Gemeinden zur allgemeinen Kirche, deren Haupt Christus ist, diess nur durch den Bischof vermittelt seyn könne, der der Stellvertreter Christi in der einzelnen Gemeinde sey. — Wir bemerken, dass es überall die dogmatische Fassung des Episkopatsbegriffs ist, auf dessen Schärfung es dem Pseudo-Ignatius ankömmt. Es fehlte nur noch, um den vollen hierarchischen Bischof der spätern Zeit, den unumgänglichen Heilsmittler, die spezifisch begabte Person zu haben, dass er auch den Priester-Titel und Begriff auf ihn und den Klerus (überhaupt) übertragen hätte (was er nie thut, obwohl er den Abendmahlstisch als Opferaltar kennt), und dass er den Bischof zum Nachfolger der Apostel (was er ebenfalls nie thut, indem er in dem „Presbyterium" das apostolische Kollegium sieht), zum Inhaber und Bewahrer der Lehr-Tradition, zum Verwalter des der Kirche anvertrauten Wahrheitsschatzes gemacht hätte, wie es später Irenäus, Tertullian (Cyprian) thaten.

Man gewahrt leicht, wie hier eine ganz andere kirchliche Situation ist, als wir sie im syrischen Ign. gefunden haben. Auch der Karakter des Ign. erscheint hier als ein anderer: dort ein Mann, der mit Starkmuth Sanftmuth vereinigt und den Geist der Milde selbst gegen die Heiden empfiehlt; hier eine heftige reizbare Persönlichkeit, besonders gegen die Häretiker; dort ein Karakter von aufrichtiger Demuth; hier eine widerliche Mischung von hierarchischem Hochmuth und persönlicher Selbsterniedrigung: der sich einerseits „geschmückt mit dem gotteswürdigsten Namen" nennt, erklärt sich anderseits für den

„letzten“ der syrischen Christen, für eine „Fehlgeburt“, für „unmündig ein Mitglied der syrischen Kirche genannt zu werden“; keinem einzigen von ihnen (schreibt er den Magnesiern), die sie doch keine Fesseln um Christi willen tragen, vergleichbar, und dergleichen.

Die Fälschung.

Aus allen diesen Gründen kann der Ign. des griechischen Textes nicht auch der des syrischen seyn, nicht der ursprüngliche, nicht der authentische. Nicht dass wir entscheidendes Gewicht darauf legten, wo besserer Zusammenhang wäre; denn guter Zusammenhang und auch schlechter ist hier wie dort, so dass von diesem Standpunkte aus es immer zweifelhaft bliebe, welcher Rezension der sekundäre Karakter zukäme. Aber entscheidend bleibt der Inhalt. Der Doketismus in der ausgebildeten Gestalt, wie er im griechischen Ign. auftritt, sowie die kirchlichen Ideen desselben vom Episkopat liegen entschieden jenseits der ignatianischen Periode; und gerade diese letzteren setzen einen frühern Zustand voraus, wie er als Mittelzustand im syrischen Ign. zu erkennen ist. Es lag nun aber, nachdem einmal die ächten Briefe des Ign. vorlagen, die einen so willkommenen Anknüpfungspunkt boten, einem Verfälscher einer folgenden Zeit nahe, auch die noch viel weiter gehenden Lehren der spezifisch-bischöflichen Gewalt und die Bekämpfung christologischer Doketen dem Bischofe Antiochiens als einem der ältesten und verehrtesten Väter, einem Schüler und Nachfolger der Apostel und einem glorreichen Märtyrer in den Mund zu legen und so die Gegner zu schlagen. „Ist doch das kirchliche Schriftthum nur zu voll von solchen Verfälschungen und Erdichtungen, gegen welche schon im vierten und fünften Jahrhundert geeifert wird“. Wann und wo aber die Fälschung stattfand, ist schwer zu bestimmen, da die Darstellung der Ketzereien so unklar und verwischend ist; doch führt die Beziehung auf den gnostischen Doketismus, sowie die Zeichnung des spezifischen Episkopats darauf, die geschichtliche Zeit der Entstehung des griechischen Textes nicht weit vor Irenäus zu setzen.

Bedeutung des Pseudo-Ign.

Wie dem sey, dieser Pseudo-Ignatius ist nichts desto-weniger von **grosser** Bedeutung für die älteste Kirchen-

geschichte, namentlich die Geschichte der Verfassung; denn er ist der, der das Episkopat höher erhebt als einer der Bisherigen; er ist der erste Verfechter des spezifisch-hierarchischen Episkopats in der heidenchristlichen Kirche und bildet den Uebergang zu den Ideen und Bestimmungen eines Irenäus und der Späteren. Insofern sind diese falschen Briefe noch wichtiger vielleicht als die ächten des Ign., die sie aber voraussetzen.

In umgekehrtem Verhältniss ihrer geschichtlichen Entstehung sind übrigens diese verschiedenen Texte in neuerer Zeit wieder aufgefunden und veröffentlicht worden: zuerst (um 1560) die s. g. längere griechische Rezension, die nicht blos den Text der sieben Briefe in erweiterter Gestalt gibt, sondern auch zu den sieben Briefen noch 5 andere: an die Antiochener, Philipper, Tarser, Heron, Maria Cassabolita; später (um 1640) erschien die s. g. kürzere Rezension: eben die (von uns erläuterten) 7 ächten Briefe in der kürzeren Textgestalt, die Eusebius schon kennt. Im Jahre 1845 (1849) gab dann der Engländer Cureton die 3 Briefe an Polykarp, die Epheser, die Römer nach drei in der Nitrischen Wüste aufgefundenen syrischen Handschriften heraus, die nicht nur jene 3 Briefe für sich allein enthielten, sondern auch in einer noch verkürzteren höchst karakteristischen Gestalt. Während nun die Einen finden wollten, es liege hier ein zu asketischen Zwecken von einem Mönche gefertigtes Exzerpt vor uns, kamen Andere, Cureton voran, zu der umgekehrten Ueberzeugung, dass der „syrische" Ign. nicht nur der ursprünglichere, sondern auch der ächte und authentische sey, — eine Ansicht, für welche, wie die obige Darstellung gezeigt, dogmatische und historische Gründe, auch die Textkritik und die ältesten Zeugnisse der Kirchenväter vor Eusebius, Irenäus und Origenes sprechen, die nur solche Stellen kennen, welche der kürzere griechische Text mit dem Syrer gemein hat. Uebrigens fehlt es nicht an Kritikern, welche konsequent auch in dieser syrischen Textgestalt die Briefe für eine pseudepigraphische Schrift erklären, die nicht von Ign. herrühren.

Polykarpus.

(Der Glaube der apostolischen Väter.)

«Sechsundachtzig Jahre habe ich Ihm gedient, und nie hat er mir Uebels gethan; wie könnte ich fluchen meinem König und Heiland!»

Polykarp vor dem Prokonsul.

Schon ein Mehreres (als von Ignatius) und was auch beglaubigter ist, wissen wir von Polykarpus, dem Bischof von Smyrna in Kleinasien, dieser Heimat so mancher hochgeachteten kirchlichen Persönlichkeit, diesem fruchtbaren, aber auch gährungsvollen Boden christlichen Lebens im zweiten Jahrhundert, von wo der Marcionitimus und Montanismus ausgegangen sind. Wie uns Irenäus mittheilt, war Pol. „von den Aposteln unterwiesen und ist mit Vielen, die den Herrn persönlich sahen, umgegangen"[1]. Insbesondere wird er von ihm als ein Schüler des Johannes bezeichnet. Derselbe Irenäus, der aber, wie wir an seinem Orte sehen werden, allerdings ein Interesse hatte, zur Begründung seiner Idee einer in ununterbrochener apostolischer Sukzession von den Bischöfen bewahrten und fortgeflanzten apostolischen Lehrtradition überall von den Aposteln eingesetzte Bischöfe anzunehmen, versichert, Pol. sey auch von den Aposteln selbst (von welchen, sagt er nicht) zum Vorsteher (Bischof) der Gemeinde in Smyrna eingesetzt worden. Als solchem sind wir ihm bereits im Leben des Ignatius begegnet, im Jahr 107 (S. 15). Er war damals ein Mann im ersten Mannesalter; denn wenn er bei seinem Martyrium, das in's Jahr 166 fällt, vor dem Prokonsul erklärt, er diene seinem Herrn Christo seit 86 Jahren, so ist er im Jahre 107 erst ein Mann von 27 Jahren gewesen, sofern man diese 86 Jahre von seinem natürlichen Leben versteht; älter allerdings, wenn man die Worte buch-

Leben des Polykarp.

[1] Ir. c. h. 3, 4, 4.

stäblich fasst von dem Zeitraum seines christlichen Bekenntnisses, und annimmt, dass er nicht als Christ geboren sey. Es vergeht nun lange Zeit, da wir nichts von ihm hören, bis wir einer Schilderung begegnen, die ihn uns zeigt, etwa gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts, in jener bewegten Zeit, als die grossen doketischen Häresien das historische Christenthum bedrohten. Wir finden die Schilderung in einem Briefe des Irenäus, der für seinen ehemaligen Lehrer ein unvergängliches Gedächtniss bewahrt hat (s. Irenäus). Als einen der Inhaber und Träger der apostolisch-kirchlichen Lehrtradition und als einen Bekämpfer der (gnostischen) Häresie liebt es Irenäus überhaupt ihn darzustellen. „Er hat immer das gelehrt, was er von den Aposteln überkommen hatte und was auch die Kirche überliefert und was allein wahr ist. Einige haben ihn sagen hören, dass Johannes, der Jünger des Herrn, als er zu Ephesus in ein Bad ging, sobald er den (Urgnostiker) Cerinthus darin sah, herausgesprungen sey, ohne sich zu baden, mit dem Ausrufe: Lasset uns fliehen, denn ich fürchte, das Bad möchte einstürzen, da Cerinthus darin ist, der Feind der Wahrheit. Und er selbst, Polykarp, gab einst dem Marcion, als dieser ihm (wahrscheinlich in Rom) begegnete und ihn mit den Worten anredete: erkennst du mich (noch)? die
Ir. 3, 3, 4. Antwort: ja wohl kenn' ich den Erstgebornen des Satans". Ein hartes Wort, das wir übrigens keinen Grund haben anzuzweifeln, wenn es auch Ir. ist, der es uns mittheilt und der, wie er ein heftiger Gegner der Gnostiker und des Marcion insbesondere war, sich gerne darauf berief, wie „die Apostel und ihre Schüler eine solche Scheu hatten, dass sie auch nicht einmal in eine Redegemeinschaft mit Einem von denen, die die Wahrheit verfälschen, sich einliessen". Denn wie jene Zeiten einmal waren, mitten in dem Kampf der häretischen Gnosis mit dem katholischen Christenthum, in den die spätere Lebensperiode P's. fiel, konnte dieser so gut wie der gleichzeitige Justin dazu gebracht werden, in den Gnostikern nur Feinde der Wahrheit, Diener des Satans zu sehen, mit denen alle und jede Gemeinschaft abzubrechen sey, wie wir ähnlichen Aeusserungen in seinem Briefe begegnen werden, der doch darum in diesen Stellen nicht interpolirt ist.

Jene höhere Einsicht, die auch im Irrthum noch den ihm zu Grunde liegenden oder anhängenden Rest von Wahrheit zu erkennen weiss, so wie jene höhere Liebe, die im Andersdenkenden nicht sofort den Feind der Wahrheit verdammt, sondern noch ein Herz hat auch für die, die „draussen“ sind, war eben (nicht mehr oder) noch nicht eine christliche Errungenschaft selbst jener Zeit, wie noch viel weniger der folgenden. Nur was Irenäus berichtet von dem Zusammentreffen des Johannes mit Cerinthus, ist eine anerkannte Fabel, ohne dass wir jedoch sagen könnten, wer ihre Schuld trägt: ob Irenäus, oder ob die „Einige“, die es gehört haben wollen, oder ob, was das Unwahrscheinlichste, P. selbst.

Glücklicherweise haben wir aber auch ein authentisches Denkmal von P., das ihn uns kennen lehrt. Es ist sein Brief an die Philipper. Nach Irenäus' hat er „mehrere Briefe, theils an benachbarte Gemeinden, sie zu befestigen, theils an einige Brüder, sie zu ermahnen, geschrieben“; es ist aber nur dieser eine uns erhalten, dessen Veranlassung wir schon oben berührt haben. Der Presbyter Valens hatte sich nämlich Habsucht, welche dem Götzendienst gleichgestellt wurde (Ephes. 5, 5), d. h. wohl eine Veruntreuung von Gemeindegeldern zu Schulden kommen lassen und war deshalb, wie aus dem Briefe hervorgeht, seines Amtes entsetzt und aus der Gemeinde gestossen worden. Der Vorfall nahm die brüderliche Theilnahme des Bischofs in Smyrna in Anspruch; ganz in der Weise, wie früher einmal in ähnlichen Verhältnissen der korinthischen Gemeinde die römische durch das Sendschreiben des Klemens zu Hülfe gekommen war. Der Zweck des Briefes, der durch einen gewissen Kreszens übersandt wurde, war in Benutzung der Veranlassung eine der Sachlage entsprechende, alle Verhältnisse des Gemeindelebens und das Ganze der christlichen Ueberzeugungen und Pflichten umfassende Paränese; zugleich aber auch und im Speziellen wollte Polykarp die Gemeindeglieder zur Versöhnlichkeit und Milde gegen den Presbyter und seine Frau stimmen, dass sie sie beide wieder aufnähmen nach überstandener Busszeit. Wann er den Brief geschrieben, wissen wir nicht genau; nach allen Merkzeichen — um nur an die Warnung

Brief des P. an die Philipper.

' Euseb. 5; 20.

vor dem Doketismus der „Vielen“, – also vor einer weitverbreiteten Zeitrichtung zu erinnern — fällt die Abfassung in das letzte Drittel seines Lebens. Wir müssen aber hinzusetzen: nach Abzug von Interpolationen, die das Schreiben in den Anfang des 2. Jahrhunderts versetzen, die sich indessen selbst, so wie auch die fremde Hand, die sie eingeschoben hat, verrathen; denn nicht blos sind die Andeutungen, welche die Abfassung des Briefes bald nach den Tod des Ignatius setzen, im Widerspruch mit den Anspielungen auf die Gnostiker, die erst späteren Datums sind; nicht blos unterbrechen diese Stücke den Zusammenhang der Stellen, zwischen denen
'K. 3; 9; 11 Schluss; 12 Anfang. sie stehen', sondern sie erinnern auch in der Manier und in
'K. 3; 11 Schluss 12 Anfang. den Ausdrücken an die Briefe des Pseudoignatius', ja sie beziehen sich direkte auf die letztern mit dem offenbaren Zweck, die in denselben gegebene historische Situation fortzusetzen
'K. 1 Anfang; 9; 13. und zu stützen'. Man wird sich daher kaum irren, wenn man sagt, von derselben Hand, welche theils die ignatianischen Briefe interpolirt, theils neue dazu verfertigt habe, rühren auch die Stücke im Polykarpus-Briefe, welche als Einschiebsel zu bezeichnen sind.

Im Eingang seines Schreibens spricht Pol. (wie Paulus im gleichnamigen Briefe) seine Befriedigung gegen die Philipper aus, „dass die feste Wurzel eures Glaubens, von alter Zeit her (euch) verkündiget, bis jetzt fest steht und Frucht schafft auf den Herrn J. Christum, der für unsere Sünden bis in den Tod gegangen ist, den Gott auferweckte, lösend die Bande des Hades (Ap.-Gesch. 2, 24); an den ihr, ohne ihn gesehen zu haben, glaubet, und in diesem Glauben mit unaussprechlicher und herrlicher Freude (1. Petr. 1, 8), in die Viele einzugehen verlangen, euch freuet, wohl wissend, dass ihr aus Gnaden gerettet seid, nicht aus den Werken (Ephes. 2, 8. 9), sondern nach dem Willen Gottes durch J.
'K. 1. Christum'. Darum umgürtet eure Lenden, und glaubet an den, der unsern Herrn J. Christum von den Todten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben hat (1. Petr. 1, 21) und den Thron zu seiner Rechten; dem Alles im Himmel und auf Erden unterthan ist, dem Alles, was Athem hat, dienet, der da kommt als Richter der Lebendigen und Todten

(Ap.-Gesch. 17, 31); dessen Blut Gott fordern wird von
denen, die ungläubig gegen ihn sind"'. An diese Grundwahr- 'K. 2.
heiten des christlichen Glaubens knüpft Pol. die Erinnerung
an die sittlichen Grundpflichten. „Lasset uns wandeln in den
Geboten des Herrn und lieben, was er geliebt hat und uns
enthalten von Ungerechtigkeit jeder Art, von Betrug, Hab-
sucht, Ehrabschneiden, falschem Zeugniss; nicht Böses mit
Bösem vergelten, noch Scheltwort mit Scheltwort (1. Petr.
3, 9), noch Schläge mit Schlägen, noch Verwünschung mit
Verwünschung; sondern seid eingedenk dessen, was der Herr
gelehrt hat: richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet
(Matth. 7, 1), verzeihet und es wird euch verziehen werden
(Matth. 6, 12. 14; Luk. 6, 37); seid barmherzig, auf dass
ihr Barmherzigkeit erlanget (Luk. 6, 36); mit welchem Masse
ihr messet, wird euch gemessen werden (Luk. 6, 38; Matth.
7, 2), und selig sind die Armen (Matth. 5, 3; Luk. 6, 20)
und die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn
ihrer ist das Reich Gottes"'. „Die Wurzel aber von allem 'K. 2.
Bösen (führt Pol. fort offenbar in steter Rücksicht auf das
Vergehen des Valens) ist Habsucht (1. Tim. 6, 10). Wohl
wissend nun, dass wir nichts in die Welt gebracht haben und
aber auch nichts herausnehmen werden (Tim. 6, 7), lasst uns
waffnen mit dem Rüstzeug der Gerechtigkeit"'. „So dienen 'K. 4.
wir ihm denn mit Furcht und aller Ehrerbietung, wie er
selbst es befohlen hat und die Apostel, die uns das Evangelium
predigten, und die Propheten, die die Ankunft unseres Herrn
vorherverkündigten"'! — Mit diesen seinen sittlichen Ermah- 'K. 6.
nungen wendet sich nun aber Pol. noch im *Besonderen*
an die verschiedenen Stände der Gemeinde. An die *Männer*:
„dass sie sich selbst vorerst anhalten, in dem Gebote des Herrn
zu wandeln, hernach auch die Weiber"'. An die *Weiber*: 'K. 4.
„dass sie wandeln in dem ihnen verliehenen Glauben und der
Liebe und Keuschheit, und dass sie ihren Männern liebreich
begegnen in aller Wahrheit und alle gleich lieben in aller
Enthaltsamkeit, und ihre Kinder erziehen in der Zucht der
Furcht des Herrn"'. An die *Wittwen*: „dass sie weise seyen 'K. 4.
in dem Glauben des Herrn und unaufhörlich für Alle beten,
ferne sich halten von allem Verleumden, Afterreden, falschem

Zeugniss, Geiz und allem Bösen; dass sie wissen sollen, dass sie
ein Opferaltar Gottes sind (sofern sie vornehmlich das in Em-
pfang nehmen, was an Gaben Gott in der Gemeinde dargereicht
wird), und dass er Alles durchschaut und ihm nichts verborgen
ist, weder Gedanken noch Gesinnungen, noch das Verborgene
'K. 4. unseres Herzens"'. An die Diakonen: „dass sie unsträflich
seyen vor seiner Gerechtigkeit als Gottes und Christi Diener
nnd nicht von Menschen; nicht Verleumder, nicht zweizüngig,
ohne Geldgierde, in Allem gelassen, barmherzig, eifrig, wan-
delnd nach der Wahrheit des Herrn, der ein Diener Aller
'K. 5. geworden ist"'. An die Jugend: „dass sie untadelich seye
in allen Stücken, vor Allem sich der Keuschheit befleissige
und sich selbst vor allem Bösen im Zaume halte; denn es ist
gut, sich von den Lüsten in der Welt zu enthalten, denn jede
Lust streitet wider den Geist; und weder die Hurer noch die
Knabenschänder werden das Reich Gottes ererben (1. Kor.
6, 9), noch überhaupt die Unrechtes thun. Deshalb soll sie
sich alles dessen enthalten, gehorsam seyn den Presbytern und
Diakonen, gleichwie Gott und Christo; die Jungfrauen aber
'K. 5. sollen in unsträflichem und reinem Gewissen wandeln"'. An
die Presbytern: „dass sie mitleidig seyen, erbarmungsvoll
gegen Alle, das Verirrte zurückbringen, alle Kranken besu-
chen, die Wittwen nicht vernachlässigen, noch die Waisen
oder Armen, sondern sich allezeit des Guten befleissigen vor
Gott und den Menschen, alles Zornes sich enthalten, aller
Parteilichkeit und jedes ungerechten Urtheils, ferne von sich
halten allen Geldgeiz; nicht leicht Einem Glauben schenken
gegen Einen, nicht zu strenge seyn im Richterwort, wohl
'K. 6. wissend, dass wir alle mit Sündenschuld beladen sind"'. Mit
Verheissungen begleitet Pol. die Erfüllung dieser Pflich-
ten. „Der J. Christum auferweckte von den Todten, wird auch
'K. 2. uns auferwecken, wenn wir seinen Willen thun'.... Wenn
wir in der gegenwärtigen Weltzeit (Aeon) ihm werden ge-
fallen haben, so werden wir auch die zukünftige davon tragen,
wie er uns verheissen hat, dass er uns von den Todten auf-
erwecken werde, und dass, wenn wir seiner würdig wandeln,
wir auch mit ihm herrschen werden, so wir anders Glauben
'K. 5. haben"'. — Aber auch an Warnungen vor der die Grund-

thatsachen des christlichen Heils untergrabenden Häresie des Doketismus lässt es Pol. in diesem Briefe nicht fehlen. „Dienet dem Herrn in Furcht und Wahrheit und lasset das leere Geschwätz und die Irrlehre der Vielen'... und enthaltet euch 'K. 2.
von den Aergernissen und von den falschen Brüdern und denen, die den Namen des Herrn trügerischer Weise tragen und schwache Menschen in Irrthum führen'. Denn Jeglicher, 'K. 6.
so nicht bekennt, dass J. Christus im Fleisch gekommen sey, ist ein Antichrist (1. Joh. 4, 3) und wer nicht bekennt das Martyrium des Kreuzes, ist vom Teufel, und der die Worte des Herrn nach den eigenen beliebigen Meinungen verkehrt und sagt, es sey weder Auferstehung noch Gericht, der ist der Erstgeborne des Satans (s. S. 48). Deshalb lasset das leere Geschwätz der Vielen und die falschen Lehren und kehret zu dem von Anfang uns überlieferten Worte zurück, seid nüchtern zum Gebet (1. Petr. 4, 7), haltet an am Fasten und bittet Gott, den Allsehenden, er möchte euch nicht in Versuchung führen (Matth. 6, 13; 26, 41); hat doch der Herr gesagt, der Geist ist willig aber das Fleisch ist schwach (Matth. 26, 41; Mark. 14, 38)'. So lasset nun fest an unserer 'K. 7.
Hoffnung uns halten und an dem Handgeld unserer Gerechtigkeit, welches ist J. Christus, der unsere Sünden an dem eigenen Leibe auf das Holz trug (1. Petr. 2, 24), der keine Sünde gethan hat und ist auch kein Betrug in seinem Munde erfunden worden (1. Petr. 2, 22), sondern um unsertwillen, auf dass wir in ihm lebten, Alles ertrug"'. Nach dieser Parä- 'K. 8.
nese wendet sich Pol. zur Besprechung des eigentlichen Gegenstandes, den er mit einer allgemeinen Ermahnung einleitet. „Befolget das Beispiel des Herrn; seid fest und unerschütterlich im Glauben; habt die Brüder lieb; seid vereinet in Wahrheit;... verachtet Keinen; wenn ihr könnt wohlthun, so verschiebt es nicht, denn das Almosen befreit vom Tode (Jak. 4, 10; 12, 9); Alle seid einander untergeben; euer Wandel sey untadelhaft vor den Heiden (1. Petr. 2, 12), auf dass aus euern guten Werken auch ihr Lob empfahet und der Herr in euch nicht gelästert werde. Wehe aber dem, durch den der Name des Herrn gelästert wird"'. Was nun 'K. 10.
Klemens betrifft, fährt er dann in einer Weise fort, die Ernst

mit Milde paart, „um ihn, der jüngst bei euch Presbyter war, bin ich gar sehr bekümmert, dass er so das Amt, das ihm gegeben worden, misskannte. Ich mahne euch daher, dass ihr euch von Geiz enthaltet und rein seid und wahrhaft. Enthaltet euch von allem Bösen; wer aber darin sich nicht regieren kann, wie mag er das einem Andern predigen? Wer sich von Habsucht nicht ferne hält, wird von Götzendienst befleckt und wie unter die Heiden gerechnet werden. Wer aber kennt nicht das Gericht Gottes? Sehr bin ich daher, meine Brüder, um ihn (Valens) und um sein Weib bekümmert, denen Gott die wahre Busse geben möge. Ihr aber seid auch hierin nüchtern, und achtet Solche nicht als Feinde (2. Thess. 3, 15), sondern ruft sie als leidende und irrende Glieder zurück, auf dass ihr euren gesammten Leib errettet.
'K. 11. Thut ihr diess, so erbauet ihr euch selbst"'. — Mit Heilswünschen und noch einigen Ermahnungen schliesst der Brief. „Gott und der Vater unseres Herrn J. Christi und er selbst, der ewige Hohepriester, der Sohn Gottes, J. Christus, erbaue euch im Glauben und in der Wahrheit und in aller Milde und in Geduld und Langmuth und Keuschheit, und gebe euch das Loos und Theil unter seinen Heiligen, und uns sammt euch und Allen, die unter dem Himmel sind, die noch glauben werden an unsern Herrn Jesum Christum und an seinen Vater, der ihn von den Todten auferweckt hat. Betet für alle Heiligen; betet auch für die Könige (Kaiser) und Gewalthaber und Fürsten, auch für die, so euch hassen und verfolgen, und für die Feinde des Kreuzes, damit eure Frucht
'K. 12. offenbar werde in Allen und ihr vollkommen seid in Ihm"'. — Von einer Antwort hierauf, und welches die Wirkungen des Briefs waren, wissen wir nichts.

Um's Jahr 162 (?) treffen wir Pol. in Rom. Was ihn unmittelbar dahin geführt, finden wir nirgends erwähnt.
'Bei Euseb. 5, 24 Irenäus' sagt nur: „als Pol. zu den Zeiten des Anicetus (158-169) nach Rom kam und beide verschiedener anderer Dinge wegen kleine Differenzen unter sich hatten" etc.; er sagt aber nicht ausdrücklich, dass Pol. wegen Beilegung dieser Differenzen nach Rom gekommen sey. Eine dieser Differenzen betraf die Passafeier, auf die wir im Leben des

Irenäus ausführlicher zurückkommen werden. Die Orientalen hatten eine andere Observanz als die Okzidentalen. „Aber weder Anizet konnte den Polykarp bestimmen, das nicht zu halten, was er mit Johannes, dem Jünger des Herrn, und den übrigen Aposteln, mit denen er umgegangen war, so gehalten hatte, noch konnte Polykarp den Anizet dazu bringen es zu halten, indem dieser sich darauf berief, dass die Gewohnheit seiner Vorgänger aufrecht erhalten werden müsse. Gleichwohl hielten sie Gemeinschaft mit einander; ja Anicetus räumte dem Pol. Ehren halber ein, die Abendmahlsfeier statt seiner in der Gemeinde zu leiten; und so sind sie in Frieden auseinandergegangen"'; und beide Observanzen bestanden in der Kirche in ruhigem Nebeneinander. — Aus der Zeit dieses Aufenthalts in Rom berichtet Irenäus, es habe Pol. „viele Ketzer (von der Sekte des Marcion und Valentinus) wieder zur Kirche Gottes bekehrt und zurückgeführt"'.

'Iren. bei Euseb. 5, 24.

'Iren. (c. hær.) 3, 3, 4.

Martyrium des Polykarp.

Einen „apostolischen und prophetischen Lehrer", einen treuen Bischof hatte die Gemeinde Smyrna bis jetzt in Pol. schätzen lernen; diess edle Leben sollte nun ein Martyrium krönen, dessen „ächt evangelische Weise" einen so tiefen Eindruck auf die Gemeinde machte, dass sie von ihm sagte, „so wie er zu sterben sey der Wunsch eines Jeden". Sie hat es denn auch in treuer und dankbarer Erinnerung beschrieben in einem Briefe an die Gemeinde zu Philomelium in Phrygien, die um nähere Mittheilung gebeten hatte, zugleich auch zu Handen der „entfernteren Brüder", oder, wie es in der Ueberschrift heisst, „für alle Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche aller Orten"; — ein Zirkularschreiben, ähnlich dem Brief der Gemeinden in Lugdunum und Vienna an die in Asien und in Phrygien. Es sagen diese „Märtyrerakten" 'nichts von der Veranlassung der Verfolgung; doch scheint der erste Ausbruch des heidnischen Volkshasses auf die Zeit der Festspiele gefallen zu seyn, die den Volksgeist in wilder, blutiger Weise aufzuregen so geeignet waren. Wir wissen auch nicht, wie weit sich die Verfolgung erstreckte: ob auf Smyrna allein, oder auch noch auf andere Gemeinden; nur dass auch noch Christen aus Philadelphia unter den Opfern erwähnt werden ob von dort nach Smyrna gebracht

'Dressel: Patr. apost. opera S. 391.

zu ihrem letzten Gang, oder hier wohnend, oder gerade anwesend, — wir wissen es auch nicht. Die Verfolgung ging vom heidnischen Volke aus, dem sich der jüdische Pöbel, der seinen angebornen Hass gegen die Chrissen in alle vier Winde trug, geschäftig anschloss. Der damalige Prokonsul Kleinasiens, Lucius Status Quadratus, so wie auch die andern Behörden, z. B. der Irenarch, zeigen sich nicht gerade als persönliche Feinde der Christen; sie thun nur, was sie nach dem Gesetz nicht lassen können; zuletzt allerdings auch persönlich gereizt durch den ihnen unbegreiflichen „Eigensinn“ (wie wir im Schreiben des Plinius an Trajan lesen) dieser Christen, die, wofern sie sich nur dazu verstanden, (den Göttern) zu opfern und so den äussern Anforderungen der Staatsgesetze zu genügen, so leicht sich hätten retten können, und die sie auch um diesen Preis gerne gerettet hätten. Polykarp selbst war keines der ersten Opfer. Eine ziemliche Anzahl Christen hatte bereits vor ihm „Martyrien verschiedener Art und Geisseln, Tod durch Feuer und Thiere“ zu erdulden gehabt. Aber obwohl „von Geisseln also zerfleischt, dass man die inwendigen Adern und Sehnen an dem Körperbau sehen konnte, sind sie doch fest geblieben, und während die Zuschauenden Erbarmen fühlten und seufzten, waren sie selbst in solcher Kraft, dass Keines von ihnen weder klagte noch stöhnte, und damit zeigten sie uns Allen, dass sie in den Martern jener Stunde ausser dem Leibe walleten oder vielmehr, dass der Herr ihnen beistand und mit ihnen umging. Sich haltend an die Gnade Christi verachteten sie weltliche Pein, so sich durch eine Stunde von der ewigen Strafe loskaufend“. Es offenbarte sich hier aber auch der Unterschied zwischen dem schwärmerischen Rausch, der die Gefahr herausfordert und aber in der Stunde des Todes zu Schanden wird, und der besonnenen Gottergebenheit, die, auf den Ruf Gottes harrend, von ihm die Kraft empfängt. Wenigstens wird in dem smyrnäischen Schreiben von einem gewissen Quintus aus Phrygien, einem, wie schon die Entstehung des Montanismus bezeugt, überhaupt zu religiösen Ueberspanntheiten geneigten Volksstamme, berichtet, dass er mit mehreren Anderen, die er durch seine schwärmerischen Reden

angesteckt, unaufgefordert vor dem Tribunal des Prokonsuls erschienen sey und sich selbst für einen Christen erklärt habe; aber wie die christliche Besonnenheit zuvor, so fehlte ihm in der entscheidenden Stunde der christliche Muth. Als der Prokonsul in ihn drang und er die wilden Thiere sah, liess er sich bewegen (bei dem Genius des Kaisers) zu schwören und zu opfern. „Deshalb, meine Brüder, schreibt die smyrnäische Gemeinde, loben wir diejenigen nicht, welche sich selbst preisgeben, denn so lehrt das Evangelium nicht". Unter den Andern aber, die durch ihre Standhaftigkeit glänzten, hebt sie Einen namentlich hervor: Germanikus, einen Jüngling, der zum Thierkampf verurtheilt war. Umsonst redete ihm der Prokonsul zu, seiner Jugend zu schonen; er reizte vielmehr, wie wir von Ignatius gelesen, dass er es thun wolle (S. 25), die Bestien auf sich, und „hatte nur den einen Wunsch, so schnell als möglich aus diesem ungerechten und gesetzlosen Menschenleben auszugehen". Solche Standhaftigkeit, die auf die Christengemeinde erhebende Eindrücke machen musste, reizte hingegen um so mehr den heidnischen Pöbel, der jetzt rief: „aus dem Wege mit diesen Gottesleugnern; man hole den Polykarpus"! Jn dem Vorsteher der Gemeinde, mochten sie hoffen, die Gemeinde selbst recht eigentlich ins Herz zu treffen. Mit Ruhe vernahm Pol., was ihm drohe. Er wollte in der Stadt bleiben; doch überredete man ihn, sich auf ein Landhaus, nicht ferne von der Stadt, zurückzuziehen. Hier verweilte er mit wenigen Freunden „Tag und Nacht betend für Jedermann und für die Kirchen des Erdkreises"; — er hatte es „stets so gehalten". Einst während des Gebets, drei Tage vor seiner Gefangennahme, hatte er ein Gesicht: er sah sein Kissen brennen. Dies war ihm ein Zeichen, dass er des Feuertodes sterben würde; so deutete er's unverholen seinen Gefährten. Indessen wurde die Gefahr immer dringender; der bisherige Zufluchtsort, durch einige unwürdige Hausgenossen verrathen, bot keine Sicherheit mehr. Pol. begab sich daher nach einem andern Landsitz. Kaum hatte er sich entfernt, als die Polizeidiener kamen; ihn selbst trafen sie nun zwar nicht mehr, aber zwei Sclaven, die sie ergriffen und von denen der Eine der Folter erlag

und den neuen Aufenthalt des Bischofs verrieth; der Irnenarche (Polizeiaufseher) Herodes traf sofort seine Anstalten. Pol. befand sich gerade in dem obersten Stockwerk des Hauses, als das Polizeipersonal ankam; er hätte von dem nach orientalischer Bauart platten Dach nach einem andern Hause noch flüchten können; er wollte aber nicht. „Der Wille des Herrn geschehe“! Mit diesen Worten stieg er herab und überlieferte sich den Häschern, die verwundert waren, als sie den greisen, ehrwürdigen, ruhigen Mann sahen, zu dessen Gefangennehmung sie so viele Anstalten getroffen hatten. Sofort liess Pol. ihnen so viel Speise und Trank vorsetzen, als sie verlangten; zugleich erbat er sich von ihnen noch eine ruhige Stunde zum Gebet. Und als sie ihm diess gewährten, betete er stehend zwei Stunden lang „voll der Gnade Gottes, Aller, mit denen er Umgang gepflegt, Gross und Klein, Edel und Unedel, und der ganzen katholischen Kirche auf dem Erdkreise in seinem Gebete gedenkend“. Die Stunde des Aufbruchs war inzwischen gekommen; man führte ihn auf einem Esel zur Stadt. Unterwegs kam ihm der Polizeiaufseher mit seinem Vater entgegen; sie nahmen ihn zu sich auf ihren Wagen und „drangen in ihn zu opfern; was ist es doch Böses, zu sagen: der Kaiser unser Herr, und zu opfern und also sein Leben zu retten“! Anfangs hielt Pol. an sich; er wollte nicht unnöthig reizen; als sie aber dringender wurden, gab er runden, entschiedenen Abschlag: „ich werde nicht thun, was ihr mir rathet“. Da fuhren sie ihn mit harten Worten an und stiessen ihn ungestüm vom Wagen. — Als die Menge hörte, Pol. sey eingebracht, war ein grosses Geschrei; den anwesenden Christen aber war's, als hörten sie eine Stimme vom Himmel rufen: „sey tapfer und halte dich mannlich Polykarpus“! Im Verhör suchte der Prokonsul den Bischof auf alle Weise zu bereden, der Forderung des (heidnischen) Staates ein Genüge zu thun; „schone deines Alters, schwöre bei dem Genius des Kaisers; besinne dich; sprich: weg mit diesen Gottlosen“! „Ja, hinweg mit den (diesen) Gottlosen“, seufztze Pol., einen ernsten Blick auf den ganzen umherstehenden Heidenhaufen werfend und die Hand gegen ihn ausreckend. „Schwöre, fluche Christo, so will ich dich frei-

lassen", fuhr der Prokonsul fort; Pol. aber erwiederte: „86 Jahre habe ich ihm nun gedient, und er hat mir nie Uebels gethan — und wie könnte ich fluchen meinem König und Heiland"! Und je dringender der Prokonsul, je entschiedener der Bischof. „Da du dich denn so eitel abmühst, dass ich bei des Kaisers Genius schwören soll, und dich stellst, als wüsstest du nicht, wer ich bin, so höre mich frei es heraussagen: ich bin ein Christ. So du aber wissen willst, was die Lehre des Christenthums ist, so bestimme eine Stunde und höre mich an". „Ueberrede hiezu das Volk", antwortete der Prokonsul, hiermit andeutend, dass ja die Verfolgung nicht von ihm, sondern vom (fanatischen) Volke ausgehe, das zunächst beschwichtigt werden müsste. Darauf aber konnte sich Pol. aus mehr als einem Grunde nicht einlassen. „Dir, erwiederte er dem Prokonsul, war ich Rechenschaft abzulegen schuldig, denn unsere Religion lehrt uns, Obrigkeiten und Gewalten, als von Gott eingesetzt, die gebührende Ehre zu erweisen, so weit es unserm Heil nicht zum Nachtheil gereicht; jene aber achte ich nicht für würdig, dass ich mich gegen sie verantworten sollte". Nun schritt der Prokonsul zu Drohungen. „Ich habe wilde Thiere, denen will ich dich vorwerfen, so du dich nicht eines Besseren besinnst". Darauf der Bischof: „lass sie nur kommen; denn nicht so besinnen wir uns eines Besseren, dass wir vom Guten zum Bösen uns wenden; aber vom Bösen zum Rechten übergehen, das ist gut". Umsonst drohte der Prokonsul noch mit dem Scheiterhaufen. „Du drohest mir mit dem Feuer, das nur eine Stunde lang brennt und über ein Kleines verlöscht; denn du kennst nicht das Feuer des zukünftigen Gerichts und der ewigen Strafe, das den Gottlosen bereitet ist. Doch — was säumest du! Bring, was du willst". Dabei, „während er diess und viel Anderes mehr sagte", war er „voll Freudigkeit und Zuversicht und sein Angesicht wie verklärt"! Jetzt liess der Prokonsul durch den Herold öffentlich im Cirkus ausrufen: „Pol. hat sich selbst für einen Christen erklärt"; womit faktisch das Todesurtheil ausgesprochen war. Kaum hatte das Volk diess gehört, als es wüthend schrie: „ja, das ist der Lehrer der Gottlosigkeit, der Vater der Christen, der Feind unserer Götter, der

so Viele lehrt, den Göttern nicht zu opfern, noch sie anzubeten". Es hätte nun gerne den Pol. den Löwen vorgeworfen gesehen, aber die Zeit der Festspiele war bereits vorüber. „So soll er verbrannt werden", schrie es wie aus Einem Munde, und als das der Prokonsul ihrem Geschrei bewilligte, schleppte es sofort aus den Werkstätten und Badeanstalten Holz und anderen Brennstoff herbei, „besonders geschäftig die Juden nach ihrer Gewohnheit". Als nun der Scheiterhaufen zubereitet war, entkleidete sich Pol. Sie wollten ihn „mit Nägeln an den Pfahl befestigen" (d. h. wohl die Stricke, mit denen die Hände auf den Rücken zusammengebunden waren), er aber wehrte ihnen. „Lasst mich nur so; denn der mir verleiht, dass ich das Feuer muss aushalten, wird mir verleihen, dass ich auch ohne euer Band und Nagel der Flamme mag stille halten". Ehe das Feuer angezündet wurde, betete er: „Herr, allmächtiger Gott, Vater deines geliebten und hochgelobten Sohnes Jesu Christi, durch den wir die Erkenntniss von dir empfangen haben, Gott der Engel und Mächte und der ganzen Schöpfung und des ganzen Geschlechts der Gerechten, so vor deinem Angesicht leben, ich preise dich, dass du mich gewürdigt hast dieses Tages und dieser Stunde, theilzunehmen an der Zahl deiner Märtyrer, an dem Kelche deines Christus zur Auferstehung des ewigen Lebens, der Seele wie des Leibes, in der Unverweslichkeit des h. Geistes. Möchte ich unter ihre Zahl heute aufgenommen werden vor dir als ein fettes und angenehmes Opfer, wie du zuvor zubereitet und gedeutet (s. o.) und nun erfüllet hast, du, ein wahrhaftiger Gott und ohne Lug. Darum lobe, preise und segne ich dich auch für Alles sammt dem ewigen und himmlischen Jesus Christus, deinem geliebten Sohn, mit welchem dir und dem h. Geist sey die Ehre jetzt und in alle Ewigkeit. Amen". Nachdem er das „Amen" gesprochen, zündeten sie den Scheiterhaufen an. „Da, als die Flamme hoch aufschlug, sahen wir ein grosses Wunder, denen es zu sehen gegeben war, die auch behalten sind, um das Gesehene den Andern zu verkünden. Nämlich das Feuer bildete eine Wölbung, wie ein vom Winde geblähtes Schiff-Segel, und umschloss so den Leib des Märtyrers, der in der Mitte war,

und nicht wie Fleisch, das brannte, aussah, sondern wie gebackenes Brod, oder wie Gold und Silber im Schmelztiegel. Und einen so lieblichen Geruch empfanden wir, wie von Weihrauch oder einer anderen kostbaren Spezerei". Wie nun die Heiden sahen, dass sein Leib im Feuer nicht verbrannte, hiessen sie den Henker ihn mit einem Spiess durchstechen. Nachdem der das gethan, „ist eine Taube herausgeflogen und eine Masse Bluts herausgeflossen, dass das Feuer gedämpft ward". Gerne hätte die Gemeinde sich in Besitz der leiblichen Ueberreste ihres Bischofs, seines „heiligen Leibes" gesetzt. Aber die heidnische Obrigkeit traf ihre Massregeln dagegen (ganz wie später im Mittelalter die amtlich-katholische Kirche es mit den Leichnahmen der s. g. Ketzer, z. B. eines Wykliffe, Hus, Hieronymus, Savonarola gehalten hat); „der Teufel beredete den Niketas, den Vater des Herodes, zum Prokonsul zu gehen und ihn zu ersuchen, den Leib den Christen nicht aushin zu geben zum Begräbniss, sie möchten sonst, sagte er, den Gekreuzigten fahren lassen und diesen anfangen (göttlich) zu verehren. Das aber sagte er auf Eingeben der Juden, welche sahen, wie wir ihn so gerne hätten aus dem Feuer ziehen mögen; die aber nicht bedachten, dass wir je weder von Christus, der für das Heil Aller, die in der ganzen Welt selig werden, gelitten hat, lassen, noch überhaupt einen Andern (göttlich) verehren können; denn diesen beten wir an als den Sohn Gottes; die Märtyrer aber lieben wir als Schüler und Nachahmer des Herrn, wie sie es verdienen, wegen ihrer herrlichen Gesinnung gegen ihren König und Meister". So liess denn der befehligende Hauptmann den Leichnahm Polykarps mitten im Feuer zu Asche verbrennen. Doch hinderte diess nicht, dass nicht die Christen nachher seine Gebeine „kostbarer als die kostbarsten Edelsteine" erhoben und an einem würdigen Orte begruben, „wo wir auch, wie es immer möglich ist, in Freude und Frohlocken zusammenkommen und den Geburtstag seines Martyriums begehen werden, zum Gedächtniss derer, die vollendet haben, wie zur Uebung und Bereitung der Späteren". — Der Tod des Bischofs kühlte indess die Wuth der fanatischen Menge; er war („mit denen aus Philadelphia") der zwölfte

und letzte, der in Smyrna als Blutzeuge starb. — Als das Jahr seines Martertodes setzen Einige 161, Andere 167, wieder Andere — und diess ist die begründetste Meinung — 166 an.

Karakteristik P's.

Der Bericht von dem Martyrium, der nicht lange nach letzterem abgefasst seyn kann, da die jährliche Feier desselben als erst bevorstehend angedeutet wird, ist ein bezeichnendes Denkmal wie des Bischofs, so der smyrnäischen Gemeinde und ihrer sittlich-religiösen Denkweise. In ihm gewahren wir einerseits schon die Anfänge jener Wunder- und Reliquien-Sucht, gegen die noch Ignatius in seinem Brief an die Römer energisch sich aussprach (s. S. 25), die dann aber später in der Kirche so üppig emporschoss; wir lesen von einer Stimme vom Himmel, von einem Wohlgeruch, der aus dem Scheiterhaufen drang (hier vielleicht seinen natürlichen Grund haben mochte in dem aus den Badeanstalten herbeigeschleppten Holz zum Scheiterhaufen) und der dann nachmals im Mittelalter bei keines „Heiligen" Leichnahm fehlen durfte, um nur an die heilige Elisabeth von Marburg zu erinnern; von einer Taube, die mit dem Blut aus dem Leibe aufflog — gleich dem Adler, der bei der Todesfeier der römischen Kaiser deren Apotheose verkündigte (wenn wir anders nicht hier eine Interpolation späterer Zeit haben). Anderseits aber weht in dem Bericht der Gemeinde auch wieder ein hoher und reiner Geist, der sich besonders in der Auffassung des Martyriums des Polykarp kund gibt; „es hat fast Alles so kommen und sich fügen müssen, auf dass uns der Herr von oben (in Pol.) zeige, was das Wesen des ächt evangelischen Märtyrerthums sey; denn er drängte sich nicht hinzu, sondern erwartete, dass er überliefert werde, wie auch der Herr, auf dass auch wir ihm darin nachahmen sollen, und nicht blos auf das, was uns, sondern auch was dem Nebenmenschen frommt, schauen; denn das ist das Wesen der wahren und ächten Liebe, nicht blos sein eigenes Heil, sondern auch das aller Brüder wollen". In der That, diese Vereinigung von Besonnenheit, von Ansichhalten, von Vermeiden aller Provokation, mit höchster Treue des Bekenntnisses und heroischer Standhaftigkeit am entscheidenden

Orte und zur entscheidenden Stunde bezeichnet eine Reife der Christusjüngerschaft in Pol., die selbst einen Ignatius mit seiner mehr exzentrischen Martyriums-Sehnsucht hinter sich lässt. — Wie ihn dann sein Brief (s. o.) uns kennen lehrt, finden wir, was Verfassung wie Lehre betrifft, ganz die Merkmale der Uebergangszeit zur altkatholischen Kirche. Nämlich Pol. nennt sich in seiner Epistel Bischof und zwar im Unterschiede von den Presbytern, die „mit ihm sind"; aber wo er von den Zuständen in Philippi spricht, ist nirgends von einem Bischofe, sondern nur von Presbytern die Rede, so dass man annehmen muss, die Autorität eines monarchischen Bischofs sey doch noch nicht überall in der Mitte des 2. Jahrhunderts durchgedrungen; denn es erscheinen auch die Funktionen der Presbytern, denen die Fürsorge für die Wittwen, Waisen, Hülflosen empfohlen wird, hierin ganz als dieselben, die sonst den Bischöfen zugehören (S. 36). Wenn ferner Pol. sich für den Presbyter Valens und seine Frau verwendet, so wendet er sich an die Gemeinde', so dass 'K. 11.
also „die Restitution" noch als eine Angelegenheit der ganzen Gemeinde erscheint; gerade wie wir es im Briefe des römischen Klemens lesen, der an Alle insgesammt in der korinthischen Gemeinde die Aufforderung richtet, für die Urheber der Spaltung zu beten, auf dass diese sich demüthigen und „die barmherzige Fürbitte für sie bei Gott und den Heiligen eine fruchtbare sey"'; der endlich eben diese Stören- 'Kl.-B. K. 56.
friede geradezu ermahnt zu sprechen, wenn um unsertwillen Trennung und Streit ausgebrochen ist, so wollen wir gehen, wohin ihr wollt, und thun, was die Menge (Gemeinde) von uns will"'. — Hinsichtlich der Lehre haben wir Pol. die 'Kl.-B. K. 54.
grossen Thatsachen des christl. Heils (Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung) dem Gnostizismus gegenüber mit Macht hervorheben und Christum bezeichnen hören als „unsere Hoffnung und das Unterpfand unserer Gerechtigkeit, der für unsere Sünden in den Tod gegangen ist", auch die Rechtfertigung aus Gnaden, nicht aus den Werken bezeugt er mit Paulus. In seinen sittlichen Ermahnungen führt er die Philipper auf den Willen und die Gebote Gottes zurück, deren Erfüllung die Bedingung der Auferweckung von

den Todten sey; wir sollen „wandeln in den Gesetzen Gottes", „würdig der göttlichen Gebote", denn „Gott lässt seiner nicht spotten". Ueberhaupt ist seine vorherrschende Richtung mehr sittlich-praktisch als dogmatisch-lehrhaft; man kann nicht einmal sagen, dass er von einem Apostel etwas Spezifisches hätte; und obwohl ihn Irenäus einen Schüler des Apostels Johannes nennt, so findet sich in seinem Briefe doch keine Spur von dem vierten Evangelium; auch nichts Spezifisch-Paulinisches, obwohl er einmal dessen Wort: „durch Gnade werden wir gerettet", anführt; noch am meisten und vorzugsweise ist es der erste Brief des Petrus, der von ihm benutzt ist.

Die altkatholische Lehrbildung. Das sind allerdings Merkmale, welche die „altkatholische Lehrbildung" karakterisiren, an der Pol. ein Glied ist. Dieselbe Richtung findet sich bei den andern apostolischen Vätern, — eine Richtung, welche sich auf die Formel zurückführen lässt, dass Glaube und Liebe die in ihrer Verbundenheit das Ganze des Christenthums bildenden Stücke seyen; wie sie denn beide gleich sehr betont, aber doch mehr nur äusserlich neben einander stellt; wie sie auch auf dem Gebiete des Glaubens die geschichtlichen Heilsthatsachen unversehrt fest zu halten bemüht ist, ohne aber in eine Entwicklung einzugehen oder an einen bestimmten apostolischen Lehrtypus sich anzuschliessen, vielmehr — bewusst oder unbewusst — mehr nur auf eine „Zusammenfassung der verschiedenen apostolischen Vorbilder zur Begründung der christlichen Lehre", auf einen „mittleren Durchschnitt apostolischer Lehre" geht. So ist es auch in dem Briefe des s. g. Barnabas, der seinen Lesern mit Ernst zuruft: „Seyen wir geistlich, ein vollendeter Tempel Gottes! So viel an uns ist, halten wir an der Furcht des Herrn und bewahren wir seine Gebote! Der Herr richtet ohne Ansehen der Person die Welt; jeder wird empfangen nach dem, was er thut. Ist er gut gewesen, wird seine Güte ihm vorangehen; wenn schlecht, so folgt ihm der Lohn seiner
B.-B. K. 4. Bosheit"/. Von dieser ethisch-praktischen Seite und gegenüber dem mosaischen Gesetz bezeichnet B. das Christenthum geradezu als „das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi" oder eigentlich als das uralte, das Gott dem Moses schon

gegeben zu Handen der Israeliten, die aber durch ihre Unwürdigkeit sich um dasselbe gebracht hätten (s. S. 7). Indem Pol. es aber ein Gesetz nennt, unterscheidet er es doch von dem auf steinernen Tafeln geschriebenen als ein „zwangloses“, „ohne Joch“' (Gal. 5, 1), „durch die Liebe Christi in die 'B.-B. K. 2.
Herzen geschriebenes“'. Von Christus aber lehrt er, „ob wohl 'K. 4.
der Herr des Weltkreises, zu dem der Vater vor der Schöpfung gesagt: lasset uns einen Menschen machen nach unserem Bild und Gleichniss“, sey er dennoch „in's Fleisch gekommen“, um so Gottes Herrlichkeit den sterblichen Menschen zugänglich zu machen und nahe zu bringen, „die anders nicht hätten gerettet werden können; sie, die in diese Sonne, die doch vergänglich ist, in diess Werk seiner Hände nicht hineinzuschauen vermögen“'; obwohl „Sohn Gottes und Herr 'K. 5.
und dereinstiger Richter der Lebendigen und Todten“, habe er dennoch „gelitten“ — seinen „Leib“, das „Gefäss seines Geistes“ als ein „Opfer hingegeben“, „um unsertwillen“, „für unsere Seele“, „für unsere Sünden“; um „durch seine Wunden uns lebendig zu machen“', um „den Tod zu ver- 'K. 7.
nichten und die Auferstehung von den Todten zu zeigen“; um „sich ein eigenthümlich Volk zuzurüsten“', um „unsere 'K. 5.
vom Tode verzehrten und dem Irrthum und der Gesetzlosigkeit anheimgegebenen Herzen aus der Finsterniss zu erlösen und seinen Bund in uns durch sein Wort zu stiften“'; — 'K. 14.
Aussprüche, in denen als das spezifische Werk Christi auf Grund der Vergebung der Sünden durch sein Blut die Umbildung und Neuschaffung der Menschenherzen (vrgl. Gal. 6, 15; 2. Kor. 5, 17) dargestellt wird.

Am allerbedeutsamsten aber in dieser Beziehung ist für Klemens-Brief.
uns der Brief des s. g. römischen Klemens (S. 2), schon als eines der ältesten und umfangreichsten Schriftstücke der unmittelbar nachapostolischen Zeit. Klemens nennt Christus „den Szepter und Abglanz der Grösse Gottes, der um so viel grösser als die Engel ist, einen je herrlicheren Namen er (im A. T.) erhalten hat“' (vrgl. Hebr. 1, 3 — mit einigen Abände- 'K. 36.
rungen); er eignet ihm die Doxologie zu: Ehre sey ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit'; er sagt von ihm, er habe „schon im 'K. 50.
A. T. durch den h. Geist gesprochen“'; er nennt ihn geradezu 'K. 22.

'K. 2. „Gott", spricht von dem Leiden Gottes' wie Ignatius (S. 20), ohne Unterscheidung Gottes von Gott (Vater); wenigstens nennt er ihn nirgends ausdrücklich den Logos, wiewohl es scheint, dass ihm dieses Theologumenon nicht unbekannt
'K. 36. gewesen sey und er es auf Christus bezogen habe'. Ebenso hat Kl. aber auch sein bestimmtes Wort für die Menschheit Christi, der „von Gott gesandt", „nach dem Fleisch aus Jakobs Samen ist", „sein Fleisch für unser Fleisch, seine
'K. 49. Seele für unsere Seele hingegeben hat"'. Wenn er auf das Verdienst und Werk Christi, „durch den Gott aus der Mitte der Völker sich seine ihm eigenthümliche Gemeinde
'K. 29. auserwählt und berufen habe"', zu reden kommt, drückt er sich so aus: „es habe Christus sein Gotte so kostbares Blut um unseres Heils willen, aus Liebe, welche er für uns gehabt, für uns vergossen"; „durch sein Blut werde Allen
'K. 7. Erlösung, die an Gott glauben und auf ihn hoffen"'. Nur hat sich Kl. nirgends näher ausgesprochen, in welchem Sinne er das „für uns vergossen" verstanden; — mehr eine Formel, die er, wie der Zusammenhang, in dem einige dieser Stellen stehen, zeigt, einfach hinstellt als Stütz- und Anlehnungspunkt für sittlich-praktische Ermahnungen. Und ebenso wenn er Christus „Hohepriester" nennt, so thut er das nicht sowohl mit Beziehung auf das eigenthümlich-hohepriesterliche Geschäft Christi, das sich auf die Versöhnung bezieht und mit seinem Tode in Verbindung steht, sondern mit Rücksicht auf die Vermittelung, welche derselbe den Gebetsopfern der Christen leistet; denn er nennt ihn mehreremale „den Hohepriester unserer Gebetsopfer, den Beschützer und Helfer
'K. 36; 58. unserer Schwachheit"'; — Ausdrücke, die wiederum dem Brief an die Hebräer (13, 15) entlehnt sind. Ueberhaupt ist es, um diesen modernen Ausdruck zu brauchen, vorzugsweise das „prophetische" Amt Christi, das er betont und das er meint, wenn er ihn „unser Heil" nennt, und wenn er so schön sagt: „durch ihn blicken wir in die Höhen des Himmels, durch ihn haben wir im Spiegel den Anblick des Höchsten; durch ihn sind die Augen unseres Herzens geöffnet; durch ihn lebt unser unverständiger und verdunkelter Sinn auf zu seinem wunderbaren Licht; durch ihn wollte der Herr

uns den Genuss der unsterblichen Gnosis mittheilen"'. Lehren, 'K. 36.
Ermahnungen, Verheissungen, persönliches Vor- und Urbild das ist es, worin Kl. ganz vornehmlich die Heilserscheinung Christi sieht — „der, das Szepter der göttlichen Majestät, nicht in dem Pomp der Hoffart gekommen ist, obwohl er es hätte können, sondern demüthig, wie der h. Geist von ihm vorausgesagt", und daher „den Demüthigen angehört, nicht Denen, die sich über seine Herde erheben"'. Und gerade 'K. 16.
auch im Tode Christi betrachtet Kl. mehr die That als das Leiden für uns, die höchste That des Gehorsams und der Demuth. Und in *diesem* Sinne ist es auch wohl gemeint, wenn er von dem zu unserm Heil vergossenen Blute sagt, es habe „der ganzen Welt die Gnadengabe der Sinnesänderung zuwegegebracht und erwirkt"'. — Mit besonderem Anliegen 'K. 7.
entwickelt Kl.' noch die Lehre von der *Auferstehung der* 'K. 23–27.
Todten, „deren Erstling Christus war" (vrgl. 1. Kor. 15, 20, 23); er verweist die Zweifler auf die natürliche Entwickelung des Weinstockes, welcher erst zuletzt die reife Traube hervorbringe, auf das Naturleben, in dem Gott ein fortwährendes Abbild gebe, auf den Wechsel von Tag und Nacht, das Hervortreten der Frucht aus dem in die Erde gelegten und sich auflösenden Samenkorn (1. Kor. 15, 36), endlich auf den Vogel Phönix und seinen Verjüngungsprozess nach seinem Sterben. Dass er aber, wie Paulus gethan, in Christi Auferstehung nicht blos den Anfang, den Erstling, sondern auch das *Prinzip* unserer Auferstehung erkannt und bezeichnet habe, finden wir bei ihm nirgends. — Die *Rechtfertigung aus dem Glauben* lehrt er an *einer* Stelle, wo er in ganz paulinischen Worten sagt: „Auch wir, durch den Willen Gottes in Christo Jesu berufen, werden nicht durch uns gerechtfertigt, noch durch unsere Weisheit oder Erkenntniss oder Frömmigkeit oder Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens gethan, sondern durch den Glauben, durch den der allmächtige Gott Alle von Anfang an gerechtfertigt hat"'. Aber doch unmittelbar darauf schliesst er die 'K. 32.
Worte ein: „Was sollen wir nun thun? Sollen wir vom Gutesthun lassen und die Liebe lassen? Nie lasse der Herr zu, dass es bei uns so werde, denn der Herr des Weltalls

selbst freute sich, mit seinen Werken sich schmückend, und alle Gerechte waren mit guten Werken geschmückt; und solche Beispiele vor Augen lasset uns unverdrossen Gottes Willen folgen und mit aller Kraft das Werk der Gerechtig-
'K. 33. keit wirken"'. Ein Satz, der offenbar gegen solche Christen gerichtet ist, die ihres Glaubens sich in hohen Worten rühmten und doch arm an Glaubensgehorsam, an guten Werken waren, wie er denn auch unmittelbar zuvor sagt: wir würden „durch Werke, nicht durch Worte gerechtfertigt" (vrgl. Jak. 2, 14—17); nur dass es doch wohl paulinischer gewesen wäre, aus dem Wesen des wahren Glaubens nachzuweisen, wie er von selbst zu guten Werken treibe, statt die Nothwendigkeit derselben gleichsam von aussen her zu argumentiren, durch das Beispiel Gottes und aller Heiligen. Daher die Rechtfertigung aus dem Glauben, die er an dem einen Orte lehrt, auch wieder fast nur wie eine aufgenommene paulinische Formel erscheint, denn an andern Orten schreibt er geradezu diese Rechtfertigung nicht blos dem Glauben zu, wenn er sagt: „Enoch ward gerecht gefunden im Gehorsam; Noah predigte Busse, und die so gehorchten, wurden
'K. 9. gerettet'; Jonas predigte den Neviten den Untergang, die aber Busse thaten über ihre Sünden, versöhnten Gott durch
'K. 7. ihr Flehen und empfingen Heil, obwohl Gott fremd"'... Abraham, der Freund (Gottes) geheissen, ward treu (gläubig) erfunden, indem er gehorsam war den Worten des Herrn; denn aus Gehorsam zog er aus seinem Land..., auf dass er die Verheissungen Gottes ererbe... Es hat aber Abraham Gott geglaubt und es ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden. Um seines Glaubens und seiner Gastfreundschaft willen wurde ihm ein Sohn im Alter geboren, und aus Ge-
'K. 10. horsam brachte er ihn Gott zum Opfer'... Um seiner Gastfreundschaft willen wurde Loth gerettet aus Sodom; und die Hure Rahab wegen ihrer Gastfreundschaft und ihres Glau-
'K. 11; 12. bens"'. Man sieht, bald nennt Kl. die Busse, bald die Demuth, bald den Glauben, bald den Gehorsam (der ihm beides: Glauben und Werke umfasst), durch den er den Menschen gerechtfertigt werden lässt. Es ist nichts spezifisch Paulinisches; wie denn auch die Stellen über Abraham genommen

und zusammengezogen sind aus Röm. 4, 1–3; Hebr. 11, 8;
Jak. 2, 21–23; und die Stelle über Rahab aus Hebr. 11,
31 vergl. mit Jak. 2, 25. Aber doch auch nirgends sagt er
ausdrücklich, dass der Mensch durch Glauben *und* Werke
gerechtfertigt würde und noch weniger durch Werke allein;
wogegen er eher der Liebe eine rechtfertigende Kraft zu-
schreibt, wenn er sagt, dass uns um der Liebe willen die
Sünden verziehen werden'; was er mit *derselben* Psalm- 'K. 49. 50.
stelle (Ps. 32, 1. 2) zu erweisen sucht, mit welcher Paulus
(Röm. 4, 9) die Rechtfertigung aus *Glauben* ohne Werke
dokumentirt hat. Schon diese Rechtfertigungslehre lässt uns
auf seinen Begriff vom *Glauben* schliessen, den er nur in
Beziehung auf Gott (z. B. Gottes Allmacht) fasst, nicht aber
als *den* Glauben, dessen Objekt Christus ist, als den Glauben
an Christus; oder wenn er vom „Glauben in Christus"' redet, 'K. 22.
ist es der Glaube (an Gott), den Christus uns gelehrt. Mit
Einem Worte: sein Glaube ist der des Hebräerbriefs und
Jakobi: festes Fürwahrhalten des (geoffenbarten) Willens
Gottes (vrgl. Hebr. 13, 6; Jak. 2, 19), Annahme desselben
als einer unverbrüchlichen Regel, thätiges Befolgen in Ge-
horsam, und in Beziehung auf die Verheissungen Gottes, auf
die zukünftigen Dinge festes Ergreifen derselben mit aller
Hoffnung (Hebr. 11, 1). Daher er von einer „Zuversicht
eines guten Glaubens"' in Beziehung auf die künftige Auf- 'K. 26.
erstehung spricht, von „einem Glauben in Zuversicht"'; und 'K. 45.
wo er bei Anlass der Rahab sagt, „dass durch das Blut des
Herrn eine Erlösung werde Allen, die glauben und hoffen
auf *Gott*"', diesen Glauben nicht sowohl auf den Versöhnungs- 'K. 12.
tod Jesu bezieht als (nach dem Zusammenhang) auf die
zukünftige Herrlichkeit, die Gott den Christen verheissen hat,
und deren Hoffnung der Tod Christi verbürgt. — In seiner
Moral geht Kl. von den „Geboten, Satzungen, Verordnungen
des Herrn" aus, von dem „Willen Gottes", allgemein gefasst,
der ihm „die glorreiche und ehrwürdige Richtschnur unserer
Berufung ist"'. Und als die besonderen Offenbarungen dieses 'K. 7.
göttlichen Willens, als die besonderen Formen und Quellen
des sittlichen Gesetzes bezeichnet er die in der Natur von Gott
ausgeprägte Ordnung, in welcher Gott selbst den Menschen

ein Beispiel gibt, und das Wort Gottes des alten und neuen Bundes, seine Sprüche, Drohungen, Verheissungen, h. Beispiele und Vorbilder, Jesus Christus an der Spitze. Diesem Willen Gottes Gehorsam zu leisten, der „guten Worte“ sich
'K. 34. zu befleissigen, „das zu thun, was Gott wohlgefällig“', mahnt er mit höchstem Ernst; er spricht auch einmal von „in die
'K. 2. Tafeln des Herzens geschriebenen Geboten Gottes“'; aber doch nirgends sagt er, dass die Werke die natürliche Frucht des Glaubens seyen; er hat überhaupt nie ein Verhältniss zwischen dem Glauben, der die Rechtfertigung empfangen, und der sittlichen Thatkraft aufgestellt; er leitet einfach die Aufgabe, gute Werke zu thun, aus dem Willen und Beispiel Gottes ab. Nur an Einer Stelle nennt er ein solches Lebensprinzip, das ihm aber nicht der Glaube, sondern die Liebe ist, von der er sagt, dass, wer sie habe, die Gebote Christi halte. „Die Höhe, zu der sie hinanführt, ist unaussprechlich; sie verbindet uns mit Gott; sie erträgt Alles, sie duldet Alles langmüthig; in ihr ist nichts Gemeines und Uebermüthiges, sie bildet keine Trennung, sie thut Alles in Eintracht; in ihr sind alle Auserwählten Gottes vollendet worden, ohne sie ist
'K. 49. nichts Gott wohlgefällig“', — eine Nachbildung von 1. Kor. 13, aber offenbar auch mit einem Seitenblick auf die Unruhestifter in Korinth.

Die Gebrechen der altkatholisirenden Richtung.

Diese Darstellung des Klemens-Briefes lässt uns allerdings nirgends das Gepräge einer apostolischen Gedankenform erkennen; vielmehr erinnert Einiges an Paulus, Anderes an den Brief an die Hebräer, wieder Anderes an Jakobus; wie denn auch, was bezeichnend ist, Kl. Petrus und Paulus neben einander erwähnt; — der erste, der beide so zusammenstellt, womit die in der heiden-christlichen Kirche üblich werdende Berufung auf die Autorität dieser beiden Apostel beginnt, was eben die katholische Tendenz des Heidenchristenthums verräth, das sich „nicht blos auf die angefochtene Autorität des Paulus, sondern auch auf die des gesammten Apostelkreises, der durch sein Haupt Petrus vertreten wird, stützen will“. Wir haben die Eigenthümlichkeit der apostolischen Väter gezeichnet, — eine Eigenthümlichkeit, die allerdings theilweise auch schon durch den Zweck,

den die Verfasser bei der Abfassung ihrer Schriften hatten, und der wesentlich auf den Anbau des christlich-sittlichen Lebens gerichtet ist, dann durch die Form dieser Schriftstücke gegeben ist, die nicht objektive dogmatische Abhandlungen sind, sondern mehr oder weniger Gelegenheitsschriften mit vorherrschender Paränese, von deren Zweck und Ziel die dogmatischen Auslassungen wie auch die Schriftzitate beherrscht sind. Diese Katholisirung (Verallgemeinerung) der christlichen Lehre, die eben nicht seyn konnte ohne Indifferenzirung und Neutralisirung der verschiedenen apostolischen Lehrtypen, diese katholische Mitte war nun allerdings eine natürliche Richtung, gewissermassen ein Postulat der Kirche, welche eine allgemeine (katholische) werden wollte; aber anderseits konnte es dabei doch auch nicht abgehen ohne Abschwächungen und Trübungen der Reinheit der Lehre wie der Lebens-Anschauungen, die einer gewissen Aeusserlichkeit zu verfallen beginnen. Das ersehen wir schon aus dem Hirten des Hermas, — jener Reaktionsstimme gegen die in der Gemeinde eingerissene Verweltlichung und Erschlaffung der Disziplin (s. S. 3), die gewissermassen eine Vorläuferin der „neuen Propheten", des Montanismus ist, wenn auch im Einzelnen nicht so schroff wie dieser, da Hermas die s. g. zweite Busse, d. h. die einmalige öffentliche Sündenvergebung nach der Taufe — aber auch nur die einmalige und nur inner gewissen Gränzen — gestattet, auch die Wiederverheirathung des einen Gatten nach dem Tode des andern für keine Sünde erklärt, allerdings mit dem Beisatz, dass „wer für sich bleibe, sich überschüssige Ehre bei dem Herrn erwerben würde". Wenn wir nun sagten, dieser „Hirt" trage Spuren jener veräusserlichenden Richtung, welche entgegen den apostolischen Grundanschauungen die katholisch gewordene Kirche angenommen, so meinen wir eben Aeusserungen, der vorhin genannten ähnliche, welche den Hermas „auf dem Wege der Werkgerechtigkeit zeigen". So sagt er in dem Gleichniss, welches das Werk Christi symbolisirt — freilich nur im Gleichniss, nicht in der Auslegung desselben —, der Knecht (Christus) habe nicht blos den Auftrag Gottes vollzogen, sondern „noch ein herr-

'Sim. 5, 2. liches Werk darüber gethan"'; und in der Auslegung stellt er den Satz auf: „Halte also die Gebote Gottes und wenn du darüber hinaus etwas Gutes thust, so wirst du dir über-
'Sim. 5, 3. schüssigern Ruhm erwerben"'; und als ein solch' überschüssiges Werk betrachtet er das eigentliche Fasten, (die „Stationen") von dessen Wesen er doch sonst gleich Barnabas (s. S. 5) die richtige Ansicht hat, dass es Enthaltung von allem bösen Thun sey.

Perpetua.

(Die Verfolgungen; die christlichen Märtyrer.)

«Wir sind nicht in unserer Gewalt, sondern in der Hand Gottes».

Perpetua zu ihrem Vater.

Mit den Aposteln schon, zumal mit dem Heidenapostel Paulus hatte das Evangelium, das einen innern Trieb der Mittheilung und Fortpflanzung hatte, und sich bald in Länder verbreitete, wohin keine apostolische Spur leitet, seinen Gang durch die Welt angetreten, über die jüdische hinaus durch die heidnische, durch den Orient und Okzident des Römerreichs, das als der die damals bekannte Menschheit umfassende und mit einander verbindende und in sich vereinigende Weltstaat dieser Verbreitung die Wege ebnete. Es waren vorab die stillen Seelen aus dem Volke, aus dem jüdischen und noch mehr aus dem heidnischen, welche in der öden Leere, die dort das starre Satzungswesen, hier der verkommene Polytheismus in ihrem religiös-sittlichen Bewusstsein zurückgelassen hatte, das Bedürfniss empfanden, ihm einen neuen geistigen Inhalt zu geben, solche, „welche die stille in sich gekehrte Religiosität der Christen, ihr entsagender Armuthssinn in der genusssüchtigen Welt, ihr festes, inniges Zusammenhalten in der Zeit einer beinahe allgemeinen Auflösung der wichtigsten Bande des Lebens eben so sehr anzog als der Trost des Gewissens, welchen das Evangelium verhiess, und die im Glauben an die Parusie so lebhaft erregte Erwartung der grossen Katastrophe, für welche man sich bereit halten sollte". Kaum aber hatte das Christenthum seine Lebenswurzeln in den Weltgrund gelegt, als sich ihm auch die Welt widersetzte; nach dem natürlichen Lauf der Dinge zuerst das Judenthum, aus dessen sinkenden Händen dann das heidnische Römerthum den Wi-

Die Ausbreitung des Christenthums.

Die Gegenwirkungen.

derstand aufnahm. Es hat dieser Kampf aber seine verschiedenen Gründe, Kreise und Abstufungen gehabt. — Das heidnische Volk, an das voran sich die apostolische Verkündigung gewandt hatte, und aus dem „die Stammbürger" des Himmelreichs sich sammelten, ist zugleich eben der Kreis, den der Gegensatz jetzt mehr denn je in seinen alten heidnischen Aberglauben zurückwarf und aus dem die fanatischeste Opposition dem Christenthum wurde, dessen Bekenner als „Götterleugner" ihm den Zorn der Götter herauszufordern schienen. So ward es denn bald eine wohlfeile Annahme, für jede öffentliche Natur- oder Staats-Kalamität die Christen verantwortlich zu machen, durch deren Unterdrückung man allein den Zorn der Götter besänftigen und ihre Entehrung sühnen könne. Denn Verehrer eines alle partikularistischen und National-Götter aufhebenden universalen und unsichtbaren Gottes erschienen nun einmal der blinden heidnischen Masse, um nicht zu sagen dem antiken Bewusstsein überhaupt als Menschen ohne alle Religion, und ein Kultus ohne Tempel und Altäre, ohne Götterbilder und Opfer als ein Unding. Dazu gefiel sich die Populace nach ihrer alten Weise – und selbst Männer wie Tacitus, die sonst hoch über ihr standen, sprachen es ohne weitere Untersuchung nach –, den sich aus Furcht in die Verborgenheit zurückziehenden und nächtlich verhüllenden Christen noch das Abenteuerlichste und Aergste anzudichten und alle Schandthaten von ihnen zu glauben; — Anschuldigungen, wie sie in späteren Zeiten ganz ähnlich von der herrschend gewordenen (katholischen) Kirche den verschiedenartigsten „Ketzern" ohne jegliche nähere Prüfung und Kritik gemacht wurden. Wie ist es da zu verwundern, wenn dieser heidnische Volkshass und Fanatismus bald hier bald dort, bald bei dieser bald bei jener Veranlassung in wilden Ausbrüchen sich Luft machte? Es mögen dann allerdings auch die Christen jener Zeit, wenigstens ein nicht unbeträchtlicher Theil, das Ihre insofern dazu gethan haben, als sie, wie das bei allen analogen Lebenserscheinungen in ihrem ersten Stadium der Fall ist, noch zu einseitig und exzentrisch waren, noch zu wenig das rechte Maass und Mittel fanden, um den Anforderungen der Welt,

Das heidnische Volk.

auch wo diese nichts Sündhaftes in sich schlossen, gerecht zu werden. — Indessen ist es nicht nur das heidnische Volk gewesen, sondern auch der Staat selbst — und wenn vom Staate gesprochen wird, kann in der damaligen Zeit und Welt allein vom römischen die Rede seyn —, der ebenfalls in verschiedener Weise und mannigfachen Abstufungen der „neuen" Religion entgegentrat. Zuerst geschah es in mehr tumultuarischer Art von einigen Kaisern des ersten Jahrhunderts. Zu Anfang des zweiten hat der Staat dann sein Verfahren gesetzlich bestimmt, — vom Standpunkt seines Staatsrechts aus, wornach, wer sich zu einer neuen noch nicht vom Staate erlaubten Religion bekennt, der Strafe der Rebellion verfällt als ein solcher, der den Staatsgesetzen in Bezug auf die Religion ungehorsam ist. Doch soll die Untersuchung eine geregelte seyn. „Anonyme Delationen, lautet das berühmte Reskript des Trajan an Plinius vom Jahre 104', sollen nicht angenommen, die Christen nicht aufgesucht werden; so Einer läugnet, dass er Christ sey und es durch die That, d. h. durch Anrufung der Götter beweist, soll er wegen seiner Reue Verzeihung erhalten, auch wenn er früher verdächtig war; die, so angeklagt und überwiesen sind, sollen (nach dem Gesetze) bestraft werden". Diese einfachen Bestimmungen, die zum Erstenmale das für die Untersuchungen gegen die Christen einzuhaltende Verfahren regelten, waren zwar in gewissem Sinne mild: sofern sie jede offizielle Rücksichtnahme auf anonyme Delationen, jede Aufspürung, jede inquisitorische Gewissensforschung ausschlossen. Auf die einfache Frage des Gerichts an den Angeklagten: „Bist du ein Christ"? sollte dessen einfache Antwort entscheiden; wer „läugnete", war von der Anklage zu entbinden, frei zu lassen, ohne dass das Gericht auf eine nähere Untersuchung des wirklich Thatsächlichen sich einzulassen hatte; wer bejahte, „bekannte", war als überwiesen ohne Anderes zum Tode zu verurtheilen. Mit diesem Trajan'schen Reskript, das allerdings keine ausdrücklichen Verfolgungen der Christen ausspricht, war nun aber das Christenthum, das bisher nur stillschweigend als „unerlaubte" Religion galt, ausdrücklich als solche verurtheilt; und so lange es nicht durch bestimmte

Der römische Staat.

Plin. epp. 10. 12. 43.

Staatsgesetze unter die erlaubten Religionen aufgenommen ward, hing das Damoklesschwert über seinen Bekennern, die bald dem Volkshasse, welchem die Statthalter nachgaben, bald dem persönlichen Uebelwollen der letzteren, bald auch nur schon den Delationen Einzelner, die aus irgend einem persönlichen Grunde hiezu bewogen die Anzeige vor Gericht machten, dass Dieser oder Jener ein Christ sey, sich preisgegeben
'Eus. 3, 33. sahen'. Auch die von Trajan erneuerten, zur Unterdrückung des Faktions-Unwesens in manchen Gegenden erlassenen allgemeinen Gesetze gegen die geschlossenen Verbindungen (Hetärien) liessen sich leicht gegen die christlichen Gemeinden, deren Glieder durch so brüderliche Bande mit einander verknüpft waren, in furchtbarer Weise anwenden.

Wenn wir sagten, der Staat habe hier rein nur als Staat, nur vom staatsrechtlichen Standpunkt aus sein Verfahren geregelt, so müssen wir aber gleichwohl erinnern, dass er in Wahrheit bereits über sein Recht und Gebiet hinaus und in das religiöse hineingegriffen hat. Das Römerthum, wie die alte Welt überhaupt, kannte keine Religions- und Gewissensfreiheit; das Religiöse war dem Politischen untergeordnet, die Religion ein für allemal Staatsreligion, und dem einzelnen (römischen) Bürger nicht erlaubt, den vaterländischen Kultus mit einem fremden zu vertauschen, vielmehr galt die (wenigstens äusserliche) Verehrung der durch Staatsgesetze anerkannten Volksreligion und der vaterländischen Götter für unbedingte Bürgerpflicht. Zwar war die Aufnahme fremder Götter oder Kultusformen nicht schlechthin ausgeschlossen; sie war aber nicht in die Willkühr des Einzelnen gestellt, sondern musste die Sanktion des Staats haben. So musste daher dem römischen Staatsmann, der „von Rechten des Gewissens keinen Begriff hatte", das offene Bekenntniss des Christenthums als einer unerlaubten Religion schon um dieser Hartnäckigkeit willen, mit der man den Staatsgesetzen (in Bezug auf die Religion) öffentlich zu trotzen wagte, als strafbar und Rebellion erscheinen. Es war nicht mehr die Frage, ob, wie Plinius an Trajan schreibt, „nur schon der (Christen-) Name, auch wenn sonst keine sittlich-strafbare Handlung vorlag, gestraft werden solle". Hat Plinius für sich einen

Augenblick an die Trennung von (Christen-) Name und Verbrechen gedacht, so hat er eben so schnell diese Bedenken unterdrückt. „Bei denen, welche mir als Christen angegeben wurden, habe ich es bis jetzt so gehalten: Ich fragte sie, ob sie Christen wären, und wenn sie bekannten, fragte ich sie zum Zweiten- und Drittenmale und drohte ihnen mit der Todesstrafe; die, so beharrten, liess ich hinrichten, denn ich zweifelte nicht, dass, was es auch sey, zu dem sie sich bekannten, wenigstens ihr Ungehorsam und ihre unbeugsame Hartnäckigkeit bestraft werden müsse“. So dieser Staatsmann, sonst ein edler Römer und liebenswürdiger Mensch, und der es nicht verhehlt, dass er in seinen Untersuchungen, selbst mit Anwendung der Folter, nichts anderes hatte erfahren können als „dass die Christen an einem bestimmten Tage (Sonntag) vor Tagesanbruch zusammenkämen, ein Lied gemeinsam Christo als ihrem Gotte sängen und sich mit einander verbänden, nicht zu einem Verbrechen, sondern dazu, keinen Diebstahl, Raub, Ehebruch zu begehen, das gegebene Wort nicht zu brechen, anerkanntes Gut nicht abzuläugnen; dass sie darauf pflegten auseinander zu gehen und (Abends) wieder zusammen zu kommen zu einem einfachen und schuldlosen Mahle“. — Können wir uns wundern, wenn bei dieser unmittelbaren Verbindung von Staat und Religion, wornach auch in Sachen des Gewissens unbedingter Gehorsam gegen die Staatsgesetze gefordert wurde, gerade ernstere heidnische Gemüther, zumal altrömisch gesinnte, um das alte Ansehen der Staatsreligion und alles dessen, was ihnen damit zusammenhing, aufrecht zu erhalten, wähnen konnten, dem jungen neuen, von ihnen unverstandenen Christenthum mit Gewalt entgegentreten zu sollen? So kam es zuletzt, dass der römische Staat nicht mehr blos politisch-juridisch, nicht mehr nur von diesem äusserlich berechtigten Standpunkte aus, nicht mehr blos in seinem Namen, sondern auch im Namen der Religion, des alten Götterthums, dem neuen aber zu immer grösserer Ausbreitung und Macht anschwellenden Christenthum den Fehdehandschuh hinwarf auf Tod und Leben und die eigentlichen und systematischen Verfolgungen organisirte; — der letzte Versuch des hinsterbenden Heidenthums, der

aber, als er gemacht wurde, in jeder Hinsicht zu spät kam; denn das Christenthum war bereits zu tief ins Volk eingedrungen und seine Anhänger, wenn auch die Minderzahl, doch um so muthiger am Geiste; während das Heidenthum zu alt und überlebt war für einen solchen Angriff, zu dem es nur äusserliche Gewalt und Waffen hatte. Das Resultat des Kampfes war denn zuletzt auch das entscheidenste für das Christenthum: nicht blos seine Anerkennung als einer erlaubten Religion, sondern auch seine Bevorzugung und Berufung als Staatsreligon; — ein Zuviel vom Staate, der wie früher gegen, so nun für das Christenthum einseitig Partei ergriff; und ein Zuviel für das Christenthum, ein Mehr, als ihm gut war für seine sittliche und religiöse Entwickelung in den Herzen seiner Bekenner; wie es sich denn auch als diese Staatsreligion verleiten liess, dieselbe Rolle gegen das Heidenthum und die Häresien zu übernehmen, die einst das Heidenthum ebenso unwürdig als unglücklich gegen das Christenthum gespielt hatte.

Die römische Toleranz.

Man hat sich schon vielmals verwundert über den Mangel an Toleranz, den die Römer gerade gegen das Christenthum bis zur Verfolgung an den Tag legten. Allerdings pflegte die römische Politik die alten Volksgötter und Volksreligionen den besiegten Völkern frei zu geben, doch nur den betreffenden Volksgenossen, denen es jedenfalls nicht gestattet war, auch römische Bürger zum Abfall von der Staatsreligion zu verleiten. Nun aber hatte der Christen-Gott gar nichts Landes- oder Provinzial-Göttliches, was ihn der Politik der Römer zur Toleranz empfohlen hätte; im Gegentheil erschien das Christenthum als Abfall von einer anerkannten Religion altehrwürdiger Väter; ja es drohete geradezu alle partikularistischen Volksgötter und Volksreligionen aufzuheben durch seinen Universalismus, seine Idee einer Religion der Menschheit; eine solche Religion glaubte daher das Römerthum nicht dulden zu können, ohne Gefahr zu laufen für den Bestand seiner alten Götter und aller gesellschaftlichen Verfassung überhaupt. Und diess um so weniger, je allgemeiner (auch unter römischen Bürgern) und unaufhaltsamer sich diess Christenthum verbreitete. Denn „Viele von jedem Alter,

jedem Stande, auch beiderlei Geschlechts, sind in Gefahr; denn es hat die Ansteckung dieses Aberglaubens sich nicht nur über die Städte, sondern auch über die Dörfer und auf dem Lande verbreitet". Die Tempel seyen beinahe verlassen, alle gottesdienstliche Feier schon lange ausgesetzt, die Opferthiere fänden keine Käufer, schreibt Plinius als Statthalter Bithyniens in jenem bekannten Brief an Trajan vom Jahr 104.

Die erste (Christen-) Verfolgung — wenn man sie so nennen will — finden wir in der Weltstadt Rom selbst, ausgegangen von Nero, diesem Scheusal der Menschheit, der, den bereits vorhandenen Volkshass und Fanatismus, von dem Tacitus nur allzu bereitwilliges Zeugniss gibt, benutzend, den Verdacht der eigenen Schandthat, der Anzündung Roms, auf die Christen abwälzte (im Jahr 64). Ihrer wurde „eine grosse Menge" eingezogen und auf die grausamste Weise hingerichtet. „Sie wurden, erzählt Tacitus, in die Felle wilder Thiere eingenäht, den Hunden zur Zerfleischung vorgeworfen oder gekreuzigt oder mit Pech überzogen, um bei einbrechender Dunkelheit als nächtliche Lichter zu brennen. Nero hatte zu diesem Schaustück seine Gärten geöffnet und ein Cirkusspiel gegeben, wobei er, als Wagenlenker angethan, unter den Pöbel sich mischte oder auf einem Gespann daherfuhr". Ein Nachtstück, wie man sich kein grauenhafteres denken kann! In Nero's „Fusstapfen" trat Domitian, der besonders gegen die Vornehmeren unter den Christen wüthete, von denen er, wie Euseb' berichtet, „keine geringe Zahl gegen alles gerechte Urtheil hinrichten liess, unzählige andere erlauchte Männer aber ihrer Güter beraubte und in's Exil schickte". „In demselben Jahre (95), (lesen wir noch bestimmter bei Dio Cassius,)' liess Domitian unter vielen Andern auch den Konsul Flavius Klemens hinrichten, obgleich er Geschwisterkind mit ihm war und eine Verwandte von ihm, Flavia Domitilla, zur Gemahlin hatte. Beide wurden der Verläugnung der Götter beschuldigt; auch viele Andere, die sich zu den Sitten der Juden neigten,

Die Verfolgungen des ersten Jahrhunderts.

Tac. annal. 15, 44.

'3, 17.

'Cass. Dio (Xiphil.) 67, 14.

wurden desselben Vergehens wegen verurtheilt; die Einen verloren das Leben, die Anderen wenigstens ihr Vermögen; Domitilla aber ward nach Pandateria verbannt"; – Verfolgungen, welche offenbar die Christen betrafen, denn in jener Zeit hiess „der Götterlosigkeit angeklagt seyn", Christ seyn, was (zu Rom) auch noch den Schein halbjüdisch zu seyn, sey's nur in der Meinung des heidnischen Volks, sey's in der That durch theilweises noch Mithalten jüdischer Institutionen, z. B. des Sabbaths oder selbst der Speiseunterschiede von Seite der Christen in sich schloss. Indessen scheint diesen Verfolgungen Domitians vorzüglich Habsucht und politischer Argwohn zu Grunde gelegen und mehr nur als Vorwand die Anklage des Uebertritts zu einer unerlaubten Religion gedient zu haben. Die armseligen und ungefährlichen Verwandten des Judenkönigs Jesu, von denen der Kaiser gehört und die er aus Palästina hatte kommen lassen, entliess er, als sie ihm ihre Schwielen an den Händen, mit denen sie ihr Feld bebauten, zeigten und nur ihre Hoffnung auf „ein himmlisches und englisches Reich" bezeugten, sofort, „sie als geringe Leute verachtend", ruhig in ihre Heimath. So wenigstens erzählt Hegesippus'. — Mit Nerva, der „die wegen beleidigter Majestät Angeklagten in Freiheit setzen, die Verbannten zurückkehren liess, auch die Delationen der Freigelassenen und Sklaven gegen ihre Herren und die Anklagen wegen Majestätsverbrechen oder jüdischer Lebensweise aufhob"', schloss indess das erste Jahrhundert noch ruhig für die Christen.

'Bei Eus. 3, 20.

'Cass. Dio 68, 1.

Die Verfolgungen des zweiten Jahrhunderts.

Das zweite Jahrhundert führt die Gegenwirkungen des Heidenthums gegen das Christenthum in ihr zweites Stadium. Sie nehmen grössere Dimensionen an. Während wir ihnen im ersten Jahrhundert fast nur in Rom begegnet sind, brechen sie jetzt auf den verschiedensten Punkten des Römerreichs aus, um nur an Ignatius in Antiochien (107) und an den Bericht des Plinius aus Bithynien (104) zu erinnern. Auch wird das Christenthum, das bisher nur stillschweigend eine „unerlaubte Religion war, nun förmlich und bestimmt (von Trajan) verpönt. Dabei ist der heidnische Volkshass im Wachsen, dessen unregelmässigem Verfahren und tumultuarischem Geschrei und Angriffen der Staat (Hadrian, Antoninus Pius)

im Sinne des Trajan bald den Willen und Befehl gesetzlichen Verfahrens entgegenstellt, bald mehr nachsieht, nachgibt und freieren Lauf lässt, wenigstens den Provinzialen. Diess Letztere finden wir unter der Regierung des sonst so gefeierten Mark Aurel (161-180), der als römischer Staatsmann, als stoischer Philosoph und als aufrichtiger Verehrer der Götter gleich sehr dem Christenthum abhold und gegen die enthusiastischen Bekenner desselben persönlich missstimmt war. In Kleinasien haben wir die Verfolgung zu Smyrna kennen lernen; und sie ist nicht die einzige dort gewesen. Aber in allen Beziehungen die schwerste nicht blos dieser Zeit sondern des ganzen zweiten Jahrhunderts — eine wahre Blutarbeit — ist die Verfolgung, welche die blühenden Gemeinden in Lugdunum und Vienna (Lyon und Vienne) in Gallien, wahrscheinlich eine christliche Kolonie Kleinasiens, A. 177 betroffen hat, und deren urkundlicher Bericht in einem von ihnen an die Gemeinden in Kleinasien und Phrygien erlassenen Schreiben enthalten ist[1]. Sie ging auch hier vom fanatischen heidnischen Volke aus, das damit anfing, die Christen, wo sie sich öffentlich zeigten, zu beschimpfen, zu misshandeln, mit Steinwürfen zu verfolgen, von allen öffentlichen Plätzen und Anstalten zu vertreiben. Zuletzt wurden die Bekanntesten ergriffen, vor die Stadtbehörde geführt, und da sie „bekannten" (dass sie Christen seyen), bis zur Ankunft des Statthalters, der gerade abwesend war, ins Gefängniss geworfen. Das waren die „Vorspiele"; der Legat, als er ankam, ist ganz in die Brutalitäten der fanatischen Menge eingegangen. Er befrug in seinen Verhören die Eingezogenen nicht blos, wie es bisher meist gehalten worden war, einfach, ob sie sich als Christen bekenneten; er inquirirte auch — von ähnlichen Prozeduren weiss übrigens schon Justin zu erzählen — nach all' den Gräueln, welche das blinde Gerücht den Christen Schuld gab. Er liess sogar alle möglichen Foltern (den Block, in den die Füsse wie in Stiefeln gespannt wurden, den Rost, glühende Eisen) anwenden, um die Gefangenen zur Verläugnung ihres Christenglaubens zu bringen und ihnen das Geständniss der ihnen aufgebürdeten unnatürlichen Schandthaten zu erpressen. Er verschmähte es auch nicht, obwohl ein altes Gesetz dawi-

Die Christenverfolgung in Lyon u. Vienne.

[1] Euseb. 5, 1—5.

der war, die heidnischen Diener der Christen durch Androhung von Foltern zu Aussagen gegen ihre christlichen Herren zu bewegen. „Wir sollten thyesteische Gastmahle (d. h. Essen von Menschenfleisch, Fleisch von Kindern) und ödipodische Unzucht und andere Dinge, die wir uns nicht auszusprechen noch zu denken getrauen, und woran man nicht einmal glauben kann, dass sie je unter Menschen geschehen sind, unter uns zulassen; wir, ruft hier der christliche Berichterstatter aus, denen nicht einmal das Blut von Thieren zu essen erlaubt ist" (Ap.-Gesch. 15). Fast kein Tag verging, dass nicht Neue aufgegriffen wurden; es ist am Ende eine grosse, bunte Schaar aus beiden Gemeinden gewesen: Sklaven und Freie und römische Bürger, Männer und Frauen, Laien und Vorsteher, Niedrige und Angesehene, Alte und Junge, Neubekehrte und im Christenthum Ergraute. Stellt uns diese Verfolgung in ihrem Verlauf den Fanatismus, dem die staatlichen Behörden nur allzu bereitwillig sich anschlossen und ihren Arm liehen, in einer so grauenhaften Weise hin, wie in den Folgezeiten auf s. g. christlichem Boden nur die Jahrbücher der Inquisition ein Seitenstück bieten, so zeigt sie uns aber auch die erhebendsten Bilder einer fast übermenschlichen Standhaftigkeit, wenn es allerdings auch nicht an Solchen fehlte, die „in dem Kampfe nicht bestanden, von denen jedoch Einige später im Kerker und selbst unter den Martern wieder umkehrten". Eine dieser „starken Säulen", wie die Gemeinde sie nennt, war der 90jährige Bischof der Gemeinde zu Lyon, Pothinus, „so schwach durch Alter und eine eben erst überstandene Krankheit, dass er kaum noch zu leben schien, doch stark im Eifer für das Bekenntniss seines Herrn". Vor das Tribunal geschleppt unter dem Hohngeschrei des heidnischen Pöbels, gab er auf die Frage des Statthalters, wer der Gott der Christen sey, nur die Antwort: „wenn du es werth bist, wirst du ihn erkennen". Sofort fielen die ihm Näherstehenden über ihn her und liessen mit Händen und Füssen ihren Muthwillen an ihm aus, während die Fernerstehenden Alles, was ihnen gerade zur Hand war, nach ihm warfen, „um so, wie sie meinten, den ihren Göttern angethanen Schimpf zu rächen". Kaum noch athmend, wurde er in den Kerker geworfen, wo

er nach zwei Tagen seinen Geist aufgab. Ein anderer dieser heroischen Zeugen war Sanctus, ein Diakon von Vienne, der unter allen Martern auf alle Fragen, die man an ihn richtete, nach Namen, Stand, Heimath nur die Eine Antwort gab: er sey ein Christ, das solle „statt Allem gelten“. Ein anderes Wort hörten sie nicht von ihm; da sie nicht wussten, was weiter mit ihm thun, brannten sie ihn mit glühenden Eisen, dass „sein Leib mit Wunden und Striemen überdeckt ward und ganz verdreht und verrenkt und alle menschliche Gestalt verlor“; und doch blieb er fest. Nach einigen Tagen wiederholten sie die Marter, in der Hoffnung, bei dem entzündeten und schwürigen Zustand seiner Wunden, die kaum eine Berührung mit der Hand vertrugen, würden die verdoppelten Schmerzen ihn doch wohl besiegen, oder, wenn er während der Folter sterbe, diess die Andern schrecken; „aber von alle dem ist nicht blos nichts geschehen, sondern wider alles Erwarten hat sich sein Körper plötzlich erhoben und aufgerichtet, und er hat seine vorige Gestalt wieder erhalten und den Gebrauch seiner Glieder; gerade als ob diese zweite Marter nicht Peinigung, sondern durch die Gnade Christi ihm vielmehr Heilung gewesen wäre“. In diesem Chore von Bekennern nicht die letzte, ein jugendliches und weibliches Seitenstück zu Sanctus, ist die Jungfrau Blandina gewesen; eine Sklavin, gebrechlichen Leibes. Ihre Folterer, die sich einander ablösend vom Morgen bis zum Abend auf alle Arten sie gepeinigt, verwunderten sich selbst, wie in diesem also gemarterten Körper noch Leben seyn könne, so doch eine einzige dieser Folter genug gewesen wäre, sie zu tödten. „Aber die Selige hat gleich einem tapfern Kämpfer in dem Bekenntniss selbst neue Kraft gesammelt; es war für sie Erquickung und schien alle Empfindung des Schmerzens zu stillen, wenn sie die Worte aussprach: ich bin eine Christin, und bei uns wird nichts Böses getrieben“. Da unter den Gefangenen sich auch römische Bürger befanden, die Zahl überhaupt sehr gross gewesen zu seyn scheint, so erstattete der Legat hierüber Bericht an den Kaiser Mark Aurel, dessen Reskript, ähnlich dem Trajans an Plinius, dahin ging: „die Verläugnenden sollten frei gelassen, die Bekennenden vom

Leben zum Tode gebracht werden". Demnach wurden die, so römische Bürger waren, mit dem Schwert hingerichtet, die Andern im Amphitheater den wilden Thieren vorgeworfen, — beide jedoch nicht, ohne noch zuvor alles, „was nur die wilde Schaulust des Pöbels für Grausamkeiten verlangte", durchmachen zu müssen. Das letzte Opfer war — nebst Ponticus, einem 15jährigen Jüngling — Blandina, welche zwar schon früher einmal an einen Pfahl gebunden den wilden Thieren vorgeworfen worden war, die sie aber jenes Mal unberührt gelassen hatten, wesswegen sie wieder in den Kerker zurückgebracht worden war. Doch ward sie jeden Tag, um die Todesqualen der Andern mit anzusehen, in's Amphitheater hergeführt und allemal aufgefordert, bei den Götterbildern zu schwören; und allemal — vergebens. So warf man sie denn am letzten Tag der Thierspiele in ein Netz gesteckt einem Stier vor; nachdem die Bestie sie gehörig gespiesst hatte, liess man ihr endlich mit dem Schwert den Gnadenstoss versetzen. Das Schreiben der Gemeinde zu Lyon ist, wie das der Gemeinde zu Smyrna, am Schlusse noch voll Klagen über den rohen Muthwillen, den der Fanatismus der Heiden selbst an den theuren Resten der Getödteten geübt habe, die sie hätten zur Schau ausstellen und von Soldaten bewachen lassen, dass Niemand sie nähme; „und weder die Nacht konnte uns dazu helfen, noch war es uns durch Geldversprechungen oder durch Bitten möglich, sie zu ehrlicher Bestattung herauszubekommen". Nachdem sie so sechs Tage durch unter freiem Himmel gelegen, wurden sie zu Asche verbrannt und diese in die Rhone geworfen, „damit auch nicht die geringste Spur von ihnen auf Erden zurückbliebe". „Die Verblendeten! als ob sie mächtiger wären als Gott und den Verstorbenen die Auferstehung unmöglich machen könnten, wie sie wähnten und sagten: wir wollen nun sehen, ob sie auferstehen werden und ob ihr Gott ihnen helfen und sie aus unsern Händen retten kann". Wir haben den Heroismus dieser Märtyrer kennen lernen; er war aber gepaart mit Demuth, Liebe, Besonnenheit. „Obwohl nicht ein oder zweimal, sondern vielmal gemartert, nannten sie dennoch weder sich selbst Märtyrer, noch liessen sie sich von uns so bezeichnen,

sondern tadelten es scharf, wenn einer sie mündlich oder in Briefen so nannnte. Dieser Name gebühre nur Christo, dem treuen und wahrhaften Zeugen (Offenb. 1, 5), dem Erstgebornen von den Todten, dem Fürsten des Lebens, oder doch nur denen, die schon aus diesem Leben geschieden seyen und deren Zeugniss Christus durch ihr Ende besiegelt habe; sie selbst seyen nur arme, niedrige Bekenner. Zugleich baten sie die Brüder mit Thränen, sie sollten nicht aufhören, Gott für sie zu bitten, dass sie zu der Vollendung gelangen mögen". Gegen die mit ihnen im Gefängniss eingeschlossenen „Gefallenen" bezeugten sie sich „nicht hochmüthig, sondern woran sie selbst reich waren, das theilten sie den Bedürftigen mit; sie bewiesen ein mütterlich mitleidig Herz und vergossen um sie viele Thränen zum Vater; sie baten um Leben, und Gott gab es ihnen, das sie auch ihren Nächsten mittheilten.... Alle lösten sie, Keinen banden sie.... Und so sind die schon todten Glieder durch die lebenden wieder in's Leben gerufen worden". Für ihre Verfolger aber „beteten sie wie Stephanus: Herr, behalte ihnen diese Sünde nicht"; — Züge von Demuth und Liebe, an welche sich der folgende, der ein Zeugniss zugleich ihrer Besonnenheit ist, würdig anreiht. Einer aus der Zahl dieser Märtyrer, Alcibiades, hatte bisher eine sehr strenge Lebensart geführt und gar nichts sonst als Brod und Wasser genossen. Da er nun versuchte, auch im Kerker so zu leben, ward es dem Attalus nach seinem ersten im Amphitheater bestandenen Kampfe „geoffenbart, dass Alcibiades daran nicht recht thäte, dass er die Gaben Gottes nicht gebrauchte und Andern Anlass zum Aergerniss gäbe". Und Aloibiades liess sich überzeugen und „genoss mit Dank gegen Gott Alles ohne Unterschied". —

Die Verfolgungen des dritten Jahrhunderts.

Nach Mark Aurels Tode ward es am Schlusse des zweiten Jahrhunderts wieder ruhiger für die Christengemeinden; aber das dritte Jahrhundert begann unter schlimmen Vorzeichen für seine zweite Hälfte. Waren die Christen, so lange ihre Religion nicht unter die erlaubten vom Staate aufgenommen wurde, auch wenn die Kaiser selbst keine neuen Edikte gegen sie erliessen, doch immer, und auch in den jüngsten ruhigeren Zeiten, der Volkswuth und der Statthalter-

habsucht preisgegeben, so steigerten sich diese Verfolgungen wieder, als Septimius Severus (193–211) aus anfänglichem Wohlwollen zu einem Verbote des Uebertrittes zum Judenthum und Christenthum überging. Wir lesen denn nun auch wieder von Verfolgungen an verschiedenen Orten: in Egypten (Alexandrien), worauf wir im Leben des Origenes zurückkommen werden, und im prokonsularischen Afrika, in Karthago. Indem wir uns hieher wenden, betreten wir zum Erstenmale den Boden einer Kirche, die entstanden, wir wissen nicht wie, doch wahrscheinlich in Folge des Verkehrs mit Italien, Rom; sich uns auch sofort in blühendem Zustande darstellt; die folgenden Jahrhunderte hindurch immer reicher sich entfaltet und die höchsten Erinnerungen bietet, einen Tertullian, Cyprian, Augustin erzeugt, und dann aber in den ersten Stürmen der Völkerwanderung wie für immer weggefegt wird.

Perpetua und ihre Gefährten.

Es sind Frauengestalten, welche die Verfolgung in Karthago uns vorzugsweise vorführt, denn Frauen wie Männer sind gleich sehr ergriffen worden von der erlösenden göttlichen Macht Christi; und in welch' einem starken grossen Herzen sie das Evangelium bewahrten, selbst auf Gefahr des Todes und bis in den Tod, hat uns Blandina schon gezeigt. An Blandina reiht sich die Afrikanerin Perpetua (mit ihrer Freundin Felicitas); nur ist es hier nicht wie dort eine für sich stehende Jungfrau, sondern eine junge Frau, die ein säugendes Kind hat und einen greisen Vater, der sie mit aller Gewalt zurückhalten will, — Beziehungen und Bande, welche nicht fester an die Welt knüpfen könnten und das Opfer einer Lösung von ihr zu einer um so schwerern und kampfreicheren machen.

'Münter primordia Eccles. afric. S. 227.

Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, in einer der Vorstädte Karthago's ist Ubia Perpetua' geboren. Sie war von edlem Geschlecht und genoss eine treffliche Erziehung. Im Jahre 203, als sie starb, war sie etwa 22 Jahre alt, verheirathet und hatte ein säugendes Kind. Noch lebten Vater und Mutter und ein Bruder, der Katechumene war wie sie; auch die Mutter war Christin, der alte Vater aber noch Heide; von ihrem Gatten lesen wir nichts. Im Jahre 203 wurde sie

als Christin festgenommen, mit ihr noch ihre Freundin Felicitas und die Jünglinge Revocatus, Saturninus und Secundulus, sämmtlich noch Katechumenen. Wir kennen Veranlassung und Grund, warum gerade sie aus der karthagischen Christengemeinde herausgegriffen wurden, nicht, es muss aber eine besondere gewesen seyn, da doch die Diakonen und Presbytern der Gemeinde nebst dem Bischof verschont blieben und theilweise zu den Gefangenen frei aus- und eingehen durften. — Kaum war Perpetua (vorläufig) im Polizeihaus untergebracht, als ihr alter Vater zu ihr kam und ihr zusezte, dass sie doch verläugne. „Vater, erwiederte sie ihm aber, siehst du dieses Gefäss? — sie wies auf ein zu Erde liegendes Krüglein —, kann man es wohl anders benennen als was es ist? Siehe, so kann auch ich mich nicht anders nennen, als was ich bin und bleibe: eine Christin". In den folgenden Tagen wurde sie (mit den andern) getauft; was leicht möglich war, da, wie wir früher schon bemerkten und auch jetzt wieder zu bemerken Gelegenheit haben, die Vorsteher von den Aufsehern der Gefängnisse leicht Zutritt zu den gefangenen Christen sich erkauften oder auch sonst durch freies Wohlwollen derselben erhielten. Bald darauf wurde sie in den Kerker geworfen. Die Finsterniss desselben, die starke Hitze von der Menge der Eingeschlossenen, die harte Behandlung durch die Soldaten — sie konnte sich eines Schauders nicht erwehren, und „zuletzt quälte mich die Sorge um mein Kind"; die Diakonen, welche die Gefangenen besuchten und ihnen die Kommunion reichten, verschafften es ihnen aber für Geld, dass sie einige Stunden des Tages an einem freien Orte zubringen durften, und diese Zeit benutzte P., um ihr halb verschmachtetes Kind zu säugen. Endlich brachte sie es dahin, dass sie ihren Säugling zu sich in's Gefängniss nehmen durfte, und „nun wurde mir der Kerker zum Palast".

In dieses ihr Kerkerleben fallen nun einige „Gesichte", die sie selbst schriftlich in ihrem Kerker verzeichnet hat. Es war ihr Bruder, der meinte, sie dürfte sich in der Gnade, in der sie stehe, wohl eine Vision erbitten, in der ihr gezeigt würde, ob es zum Leiden komme, oder ob sie wieder frei würden. „Und ich, die ich wusste, dass ich mit dem Herrn Gesichte der Perpetua.

reden dürfte, von dem ich schon so viele Wohlthaten erfahren habe, versprach es ihm getrost und sagte: morgen werde ich es dir kund thun, und ich habe gebetet“, und es ward ihr Folgendes gezeigt. Nachts im Traume sieht sie eine goldene Leiter von wunderbarer Höhe bis zum Himmel reichend, aber so schmal, dass nur immer Einer allein hinansteigen konnte; an der Seite der Leiter aber sind alle Arten von Instrumenten befestigt, Schwerter, Lanzen, Angeln, Haken, so dass, wer saumselig oder nicht immer nach der Höhe blickend hinaufstieg, davon zerrissen wurde, und sein Fleisch an dem Eisen hängen blieb. Unter der Leiter aber liegt ein ungeheurer Drache, der den Aufsteigenden Fallstricke legt und sie zurückzuschrecken sucht. Saturus, der Bruder (der anfänglich nicht mit eingezogen worden, weil er gerade abwesend war, aber später sich freiwillig überlieferte), stieg zuerst hinauf; er kam bis zur Höhe; von da sich umwendend spricht er: Perpetua, ich warte deiner; aber sieh' zu, dass der Drache dich nicht versehre! Er wird mir nicht schaden im Namen des Herrn Jesu Christi, erwiedert sie. Das Unthier aber, als ob es die Heranschreitende fürchte, erhob langsam sein Haupt; sie aber die erste Stufe der Leiter betretend trat ihm auf das Haupt und stieg nun hinan. Oben thut sich der Staunenden die unermessliche Weite eines Gartens auf und in Mitte desselben sieht sie einen eisgrauen Mann sitzen, in der Tracht eines Hirten (Christus, der gewöhnlich auf den Denkmälern des christlichen Alterthums in der Gestalt eines Hirten vorgestellt ist; vrgl. auch S. 2); der war gross und melkte die Schafe und um ihn her standen viele Tausende Weissgekleideter. Er erhebt das Haupt und sie ansehend sagt er: Bis willkommen, Tochter! und er ruft sie zu sich und er gibt ihr von dem Käse, den er gemolken, ein kleines Stück; und sie nimmt es mit zusammengefügten Händen und isst; und Alle, die herum standen, sprechen Amen! Auf den Laut dieser Stimme erwacht sie, sofort noch essend an dieser, sie weiss nicht, welcher Art von Süssigkeit. Und sie erzählt, was sie gesehen, alsbald dem Bruder, und sie erkennen Beide, dass ihnen Leiden bevorstehen und schöpfen nun keine Hoffnung mehr für diese Welt.

Bald darauf sollten sie verhört werden. Noch einmal kam der Vater, um die Tochter abwendig zu machen. „Kind, rief er, erbarme dich meiner grauen Haare, habe Mitleid mit deinem Vater, wenn ich noch werth bin, von dir Vater genannt zu werden. Habe ich dich mit diesen Händen bis zu dieser Blüthe deines Alters erzogen, habe ich dich mehr geliebt als deine Brüder, o so mache mich nicht zur Schmach der Menschen! Schau deine Mutter an und deiner Mutter Schwester, und deinen Sohn, der nach dir nicht mehr wird leben können. Lass den hohen Sinn fahren und bring uns nicht alle ins Unglück"! So flehte der Vater und er küsste ihr die Hand und warf sich zu ihren Füssen und nannte sie thränend nicht mehr seine Tochter, sondern seine Herrin. Und es schmerzte sie der greise Vater, und dass er allein sich ihrer Leiden nicht freuete, und sie tröstete ihn und sprach: „Vater, es wird, wenn ich vor dem Tribunale stehe, geschehen, was Gott will. Denn wisse, wir sind nicht in unserer Macht, sondern in der Hand Gottes". Den Tag darauf kam es zum Verhöre. Als es bekannt ward, strömte sofort eine ausserordentliche Menge Volkes herzu. „Wir stiegen die Stufen hinauf; und eines nach dem andern, wie sie gefragt wurden, bekannten sie, dass sie Christen seyen. Nun kam die Reihe an mich, und sofort war mein Vater mir wieder zur Hand mit meinem Kinde, hielt mich an den Stufen und sagte flehend zu mir: erbarme dich des Kindes. Der Prokurator selbst mahnte: schone der grauen Haare deines Vaters, schone der Jugend deines Kindes, opfere dem Kaiser. Aber ich antwortete: Nimmermehr. Und als mich der Prokurator befragte, ob ich eine Christin sey, antwortete ich: ich bin's". Nun wurde ihr Urtheil, das nach diesem Bekenntniss keinem Zweifel mehr unterworfen seyn konnte, gefällt: sie sollten in den bevorstehenden Festspielen zur Jahresfeier der Ernennung des jungen Geta, des Severus Sohn, zum Cäsar, den wilden Thieren vorgeworfen werden. Freudig verliess P. mit den andern den Richter, freudig betrat sie wieder ihr Gefängniss. Sie verlangte nach ihrem Kinde, das gewohnt war bei der Mutter zu seyn und von ihr gesäugt zu werden. Aber der Vater verweigerte es; von dieser Zeit an — Perpetua hielt

es für eine liebreiche Fügung Gottes, dass sie „nicht mehr durch die Sorge um das Kind und den Schmerz der Brüste zugleich gequälet wurde“ — verlangte das Kleine nicht mehr nach der Mutter.

Einige Tage darnach liess der Aufseher der Gefängnisse, Pudens, ein Militär, „der uns hochzuschätzen anfing, weil er merkte, dass eine Gotteskraft in uns sey, viele Brüder zu uns ein, dass wir uns gegenseitig erbauten“. Auch der Vater kam noch einmal, als der Tag der Festspiele immer näher rückte; er war von Gram ganz verzehrt; er raufte sich seinen Bart aus, warf sich auf den Boden und that also, dass es alle Kreatur bewegte. „Mich schmerzte sein unglückliches Alter“. — Den Tag vor dem (Thier-) Kampfe hatte Perpetua wieder ein Gesicht. Sie sieht den Diakon Pomponius, der sie öfters besucht hatte, an der Thüre des Kerkers. Er klopft heftig und sie geht heraus zu ihm und öffnet ihm; er hat ein weisses Kleid an mit Glöckchen behangen. Und er sagt zu ihr: Perpetua, wir erwarten dich, komm! Und er nimmt sie an der Hand und sie gehen durch rauhe, unebene Wege. Beim Amphitheater angekommen führt er die Athemlosse mitten auf den Kampfplatz und sagt: fürchte dich nicht, ich bin bei dir und helfe dir streiten, worauf er von dannen geht. Sie aber gewahrt ringsum eine ungeheure Volksmenge, und sie wundert sich, dass immer noch keine Thiere auf sie losgelassen werden. Da geht aber ein Aegyptier, hässlich von Gestalt, gegen sie heraus, um mit seinen Gesellen gegen sie zu kämpfen. Es kommen aber auch ihr edle Jünglinge zu Hülfe. Und sie entkleidet sich zum Kampfe und wird wie ein Mann und die Jünglinge salben sie mit Oel, wie es der Brauch, den Aegyptier aber sieht sie im Sande sich wälzen. Bald kommt ein Mann herzu von wunderbarer Grösse, also dass er auch die Höhe des Amphitheaters überragte; sein Kleid ist schön, unter der Brust der Purpur zwischen zwei Gürteln, mit verschiedenen Glöckchen von Gold und Silber besetzt; er trägt einen Stab wie ein Kampfherold und einen grünen Zweig voll goldener Aepfel. Und nachdem er Stille geboten, sagt er: dieser Aegyptier, wenn er diese besiegt, wird sie mit dem Schwerdte tödten; wenn sie aber ihn besiegt, wird sie diesen

Zweig erhalten. Darauf tritt er ab und der Kampf beginnt. Sie schreiten auf einander zu und der Gegner sucht ihr die Füsse zu fassen, sie aber schlägt ihm mit den Fersen das Gesicht; sie wird in die Luft gehoben, aber sie schlägt ihn nun so, als ob sie die Erde stampfte. Sie ersieht darauf ihre Gelegenheit, schlingt, Finger in Finger, die Hände zusammen und fasst dem Gegner das Haupt, dass er auf's Angesicht fällt, und zertritt ihm den Kopf. Und das Volk beginnt zu rufen und ihre Beschützer triumphiren; sie aber geht zum Kampfherold und empfängt den Zweig, und er küsst sie und sagt: „Tochter, der Friede sey mit dir"! und im Triumphe geht sie nun zum sanavivarischen Thor. Da erwacht sie und erkennt, dass sie nicht gegen die Thiere, sondern gegen den Teufel streiten werde, aber sie weiss auch, dass ihr der Sieg zu Theil werde. — Der Preis dieses Sieges und der Glorie ist dann in einem Gesicht ausgelegt, das Saturus, dem Bruder, ward, der es ebenfalls schriftlich verzeichnet hat. Sie hatten, so schien es ihm, ausgelitten und waren aus dem Fleische gegangen und wurden von vier Engeln, deren Hände sie nicht berührten, in den Orient getragen; sie gingen aber nicht liegend, sondern aufgerichtet, als ob sie einen sanften Hügel hinanstiegen. Sie sahen nun schon das erste unermessliche Licht, und Saturus sagt zu Perpetua an seiner Seite: das ist es, was uns der Herr verheissen; wir haben die Verheissung empfangen. Und wie sie weiter getragen werden von den vier Engeln, öffnet sich ihnen ein weiter Raum gleich einem Lustgarten voll Rosenbäumen und allen Arten von Blumen; die Bäume sind hoch wie Cypressen; ihre Blätter aber rieseln unaufhörlich zur Erde nieder. Hier aber im Lustgarten empfangen sie vier andere Engel, herrlicher denn die ersteren, und wie sie die Kommenden gewahrten, erweisen sie ihnen grosse Ehre und sagen den übrigen Engeln: siehe, sie sind's, sie sind's. Abgesetzt von den vier ersten Engeln, die sie getragen, durchschreiten sie nun den Raum auf breitem Wege und finden dort die Vorangegangenen, die dieselbe Verfolgung erduldet; und sie fragen, wo die Uebrigen seyen und die Engel sagen: kommt vorerst, tretet herein und begrüsset den Herrn. Und sie kommen an einen Ort, dessen Wände sind, als ob

sie aus Licht erbaut wären; und am Eingang stehen vier Engel, welche die Eintretenden mit weissen Gewändern bekleiden. Auch sie gehen bekleidet hinein, sehen ein unermessliches Licht und hören eine vereinte Stimme, die unaufhörlich heilig! heilig! heilig! rief. In Mitte des Orts aber sitzt ein alter Mann mit schneeweissem Haar, doch jugendlichem Antlitze; seine Füsse sind bedeckt; vier und zwanzig Aelteste stehen zu seiner Rechten und Linken und hinter ihm noch viele andere. Sie harren nun mit Verwunderung vor dem Thron; und die vier Engel heben sie auf und sie küssen ihn und er wirft es ihnen von seiner Hand zurück. Und die übrigen Aeltesten sagen: wartet! Und sie geben ihnen den Friedenskuss und sagen: gehet hin und spielet! Saturus sagt darauf zu Perpetua: du hast nun, was du willst; sie aber erwiederte: Gott sey Dank! wie ich auch im Fleisch fröhlich war, so bin ich hier noch viel fröhlicher.

Das sind die vorzüglicheren Visionen von Perpetua und Saturus. Und es erging, wie sie gesehen hatten. Felicitas aber, die schon im 8. Monat schwanger war, „war in grosser Trauer“, je näher die Tage der Festspiele kamen; sie fürchtete nämlich wegen ihrer Schwangerschaft eine Aufschiebung des Vollzugs ihres Todesurtheils, „weil es nicht erlaubt ist, Schwangere hinzurichten“. Auch ihre Mitmartyrer waren „darüber sehr betrübt, dass sie eine so gute Schwester nicht sollten zur Gefährtin haben“. Sie flehten und beteten darum einmüthig zum Herrn drei Tage vor dem Feste. Und gleich nach dem Beten befielen Geburtswehen die Felicitas und sie genas eines Kindes. Da aber die Schmerzen „bei einer so frühen Geburt gross gewesen waren“, hatte sie aufgeschrien worüber der Kerkermeister ihr bemerkte: „die du jetzt schon so jammerst, wie wirst du erst thun, wenn du den Thieren vorgeworfen wirst, die du nicht achtetest, als du nicht opfern wolltest“. Sie aber erwiederte ihm hierauf mit den denkwürdigen Worten: „Jetzt leide ich selbst, was ich leide; dort aber wird es ein Anderer seyn, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leide“. — Es war alter Brauch, dass man denjenigen, welche den wilden Thieren vorgeworfen werden sollten, den Tag vor ihrem Tode eine

Mahlzeit bereitete. Noch einmal sollten sie vollkommene Freiheit haben, sich des Lebens zu freuen und sich gütlich zu thun. Perpetua aber und ihre verurtheilten Genossen — Männer und Frauen — feierten das Mahl der Liebe, die Agape, mit einander und mahnten das Volk, das herzugelaufen, an das Gericht Gottes, und priesen ihre Fesseln.

Endlich war der letzte Tag gekommen; aber nicht als ob es zum Tode ginge, sondern „in den Himmel", — mit so heiterem, hellem Angesichte zogen sie aus dem Kerker in's Amphitheater, und „wenn sie zitterten, so zitterten sie nicht vor Bangigkeit, sondern vor Wonne". Angekommen an der Pforte, wollte man sie zwingen andere Kleider anzulegen: die Männer den rothen Mantel der Priester des Saturn, die Frauen die weisse Binde der Priesterinnen der Ceres. Es war noch eine aus dem blutigen punischen Baalskultus erhaltene Sitte. Aber Perpetua trat dagegen auf im Namen der Uebrigen. „Darum, sagte sie, sind wir freiwillig hierher gekommen, um uns unsere Freiheit nicht nehmen zu lassen; darum geben wir unser Leben dahin, um dergleichen nicht thun zu müssen; das ist unser Vertrag mit euch". Der Tribun selbst erkannte die Billigkeit dieser Forderung an und gab nach. Perpetua aber pries nun Gott, dass jetzt die Zeit gekommen, das Haupt des Aegyptiers zu schlagen. Im Amphitheater wandten sich die Verurtheilten, die Männer, noch einmal an das versammelte Volk und bedrohten es mit dem Gerichte Gottes. Dem Statthalter Hilarian aber riefen sie zu: „Jetzt verurtheilst uns du; dermaleinst aber wird Gott dich auch richten". Das hierüber gereizte Volk verlangte, dass sie gegeisselt würden; es geschah; sie aber frohlockten, „dass sie doch nun Etwas auch von den Leiden des Herrn erlangt hätten". Man liess auf die Männer einen Leopard und einen Bär los. Perpetua mit ihrer Freundin Felicitas sollte von einer wilden Kuh zerrissen werden. Beim ersten Stoss des Thieres fiel sie alsobald rücklings nieder; wie sie aber gewahrte, dass ihr Kleid zerrissen sey, suchte sie sich wieder zu verhüllen, mehr der Schamhaftigkeit als der Schmerzen eingedenk. Dann flocht sie die Haare in einen Bund zusammen, weil es nicht zieme, dass ein Märtyrer mit fliegenden Haaren litte, damit es nicht

Das Martyrium.

scheine, als ob er in seiner Ehre traure. Darauf erhob sie sich, trat zu ihrer Freundin und Leidensschwester Felicitas und reichte ihr die Hand zum Aufstehen und also blieben beide ruhig stehen. Da sah sich selbst das rohe Volk bezwungen, und man führte Perpetua mit ihrer Freundin in das Sanavivarische Thor zurück. Hier wurde sie von einem Katechumenen, Rustikus, der ihr treu anhing, in Empfang genommen, und es war ihr, als ob sie so eben erst aus tiefem Schlafe erwachte. Sie wandte ihre Augen nach allen Seiten um. Wann, fragte sie dann zum grossen Staunen aller Anwesenden, wann werde ich denn einmal jener wilden Kuh ausgesetzt werden? Und als man ihr erwiederte, es sey bereits geschehen, wollte sie es nicht glauben, als bis sie an ihrem Körper und Kleid die Spuren bemerkte. Nun ermahnte sie noch die Umstehenden: „Seid fest im Glauben, liebet einander, lasset euch durch unsere Leiden nicht einschüchtern". Junge Gladiatoren tödteten, so war es Brauch und Sitte, die mit dem Schwerte, die von den Thieren nur halb getödtet waren. Es war der Gnadenstoss. Das Volk wollte sich aber an diesem Sterben weiden; und Perpetua und ihre Leidensgefährten wurden daher wieder in die Mitte des Amphitheaters geführt. Sie gaben sich nun gegenseitig den Friedenskuss zum Abschied aus diesem Leben und machten sich bereit in aller Stille. Perpetua, die nach dem ersten Streich aufgeschrien, führte dann selbst die zitternde Hand des jungen noch ungeschickten Gladiators an ihren Hals.

In welcher Kraft sie, die zarte weibliche Gestalt, so heldenmüthig ausgerungen, — wir wissen es; es war in Kraft jener mystischen Gemeinschaft mit dem, dessen Sache sie zu der ihrigen gemacht, und der auch die ihrige zu der seinigen machen würde und mit seiner Hülfe nahe seyn. Bedeutend ist dafür das Wort, das wir Felicitas haben sprechen hören. Es gemahnt an das, was die Kirche von Smyrna geschrieben (S. 56). Aehnlich heisst es auch in dem Schreiben der Gemeinde von Lyon und Vienne über ihre Märtyrer, Christus selbst habe in ihnen gelitten und in ihnen triumphirt. — Eine Eigenthümlichkeit der Perpetua, die übrigens auch ihrem Bruder nicht fremd war, ist das visionäre

Element: es werden ihr Gesichte und Offenbarungen zu Theil im Kerker über ihr und der Ihrigen Schicksal und Ausgang; denn sie ist in so grosser Gnade, dass sie „mit Gott reden, von ihm sich Offenbarungen erbitten darf". Man hat daraus schliessen wollen, es seyen diese Märtyrer Montanisten gewesen. Dass der Mann allerdings, der diese „Akten", die, wie wir wissen, von der Hand der Perpetua und ihres Bruders selbst herrühren, herausgegeben und nur die Geschichte ihres Sterbens noch beigefügt hat, zur Partei der „neuen Propheten" (der Montanisten) gehört, ergibt sich aus seinem Vor- und Nachwort, wo er diese Visionen als Zeugnisse und Proben „der für die letzten Zeiten (Joel 2, 28) verheissenen neuen Kräfte des Einen h. Geistes" betrachtet und darstellt. Auch schliesst die Vision des Saturus auf eine eigenthümliche Weise. Wie die Märtyrer nämlich aus dem Raume treten, in welchem der Thron Gottes steht (s. o.), sehen sie vor den Thüren rechts den Bischof Optatus, links den Presbyter Doctor Aspasius, von einander getrennt und traurig. „Und sie fallen uns zu Füssen und sprechen: versöhnet uns, da ihr aus dem Leben gegangen seid und uns so (unversöhnt) zurückgelassen habt. Und wir sagten ihnen: bist nicht du unser Vater (Papa, Bischof) und du Presbyter; wie könnt' ihr euch denn uns zu Füssen werfen? Und wir liessen uns nieder und umarmten sie;... und als wir mit ihnen redeten, sagten die Engel zu ihnen: Lasset diese; sie mögen sich ergötzen; ihr aber, wenn ihr unter einander Streitigkeit habet, so vergebet sie euch gegenseitig. Und sie trieben sie fort; zu dem Optatus aber sagten sie: Bessere deine Gemeinde; denn sie kommen bei dir zusammen, als wenn sie von der Rennbahn zurückkehrten und Theil nähmen an den (auf die Spiele bezüglichen) Parteien". Hieraus ergibt sich allerdings, dass zwischen dem Bischof und dem Presbyter Streit obwaltete, der wahrscheinlich die Disziplin betraf, wegen deren Optatus getadelt wird, und dass beide Theile die Märtyrer um ihre Vermittlung angegangen haben mochten. Ein Mehreres aber ergibt sich nicht, und am allerwenigsten, dass die Märtyrer Montanisten im schismatischen Sinne gewesen wären. Werden sie doch von den Diakonen der Gemeinde in ihren Kerkern besucht; und der Bischof selbst wird von

Diese afrikanischen Märtyrer sind keine Montanisten.

ihnen (in der Vision) „Vater" angeredet. Auch sind sie stets von der Kirche als die ihrigen betrachtet worden. Dass sie aber, und zumal in der Krisis ihres Schicksals, Visionen und Offenbarungen haben, so zu sagen Vorahnungen und Vorgefühle ihres siegreichen Endes und der Art desselben, das haben sie gemein mit gar vielen Christen in gleicher Lage, von dem Märtyrer Polykarpus (S. 57) an, der auch in dem Schreiben der smyrnäischen Gemeinde ein „prophetischer" Mann (S. 55) genannt wird, bis zu Hus und Savonarola und noch tiefer herab.

Justinus.

«Offenbar ist das Unsere herrlicher als jede menschliche Lehre, weil Christus, der unserthalben erschienen ist, die ganze Vernunft ist.»
II. Apologie 10.

Mit Justin, in dem sich bereits das junge Christenthum mit der alten griechischen Bildung und Philosophie berührt, schliesst die Reihe der „apostolischen" Väter und beginnt die Aera der „Kirchenväter", als deren Erster er selbst schon betrachtet werden darf. Mit ihm beginnt auch die christliche Apologetik, — für uns wenigstens, die wir die früheren Apologeten, einen Quadratus, Aristides nur dem Namen nach kennen, für deren verlorne Schriften uns J. entschädigen muss. Nachdem nämlich zu Anfang des zweiten Jahrhunderts der römisch-heidnische Staat das Bekenntniss des Christenthums als solches förmlich verpönt hatte, war der Christen Rechtfertigung zunächst allerdings nur ihr schuldloses Leben, gottergebenes Leiden und auferstehungsfreudiges Sterben, — Waffen, die nicht selten die Herzen Unbefangener tief trafen, wie wir aus J's. eigenen Bekenntnissen ersehen werden. Aber nicht so lange darnach sehen wir aus der Mitte der christlichen Gemeinden ebenso gebildete wie überzeugungstreue Männer sich erheben, welche auch durch Wort und Schrift für das gute Recht des christlichen Bekenntnisses in die Schranken treten. Unstreitig handelte es sich anfangs dem Staate gegenüber nur um Begründung des Anspruches auf Toleranz für den christlichen Glauben durch Nachweis von der Unsträflichkeit seiner Prinzipien wie seiner Bekenner: es war das die allernächste und

Die christliche Apologetik.

dringendste Aufgabe. Bald aber, und je länger je mehr, musste auch der wissenschaftliche Erweis der Wahrheit der christlichen Religion und ihrer unvergleichlichen Dignität vor allen andern (früheren) Religionsformen einen Hauptgegenstand der christlichen Apologetik bilden. — Nach allen diesen Seiten hin, und dazu noch gegen die jüdische, hat J. das Christenthum zu rechtfertigen gesucht; und, man muss es gestehen, die Apologetik hat in ihm gleich mit grosser Kraft und karakteristischer Eigenthümlichkeit das Wort ergriffen.

A. Justin's Leben.

a) Bis zu seiner Bekehrung zum Christenthum.

J's. heidnische Periode.

Flavius Justinus ist in dem samaritanischen Flavia Neapolis (dem vormaligen Sichem, dem heutigen Nablus) geboren am Ausgang des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts, wie man vermuthet. Die Eltern — der Vater hiess Priskus — waren Griechen von Nation und mögen sich mit der römisch-griechischen Kolonie, welche Vespasian nach dem jüdischen Kriege in die verödete Stadt sandte, die jetzt nach seinem Namen benannt wurde, hier angesiedelt haben. Sie waren Heiden; und auch J. wuchs in dem hellenischen Glauben auf, dem jene angehörten. Er war aber eine suchende Seele. Gleich dem späteren Augustin fühlte er ein heisses Verlangen in sich nach Erkenntniss der göttlichen Dinge; das trieb ihn zur Philosophie, und hier von einer Stufe zur andern, bis er zuletzt im Christenthume das fand, was er suchte: Gewissheit in den göttlichen Dingen und Ruhe für sein Inneres. Diese Irrgänge, auf die er in seinem letzten Verhör vor seinem Tode noch hinweist, erzählt er uns weitläufiger im Dialog mit Tryphon, am Eingang'. „Ich übergab mich zuerst einem Stoiker. Längere Zeit blieb ich bei ihm; als ich aber gewahrte, dass mir kein Zuwachs würde in der Gotteserkenntnis, so verliess ich ihn". Der Jünger der Stoa, wie J. bemerkte, verstand selbst nicht blos wenig davon, sondern erklärte auch die Erkenntniss Gottes überhaupt für „keinen nothwendigen" Gegenstand philosophischer Spekulation. Und doch war diess gerade dem J. die Hauptsache. Er ging daher zu einem Andern,

'Dial. K. 2.

einem Peripatetiker, der sich keinen geringen Scharfsinn zutraute. „Dieser litt mich einige Tage um sich, aber dann frug er mich, was für ein Honorar ich ihm für den Unterricht zu bezahlen gedenke. Diess Benehmen hielt ich unter der Würde eines Philosophen und trennte mich daher alsobald von ihm". Solche Erfahrungen hätten J. nun wohl einschüchtern und seine Liebe für die Philosophie schmälern können; „aber der Drang, den ich fühlte, den Wesens- und Hauptpunkt aller Philosophie zu erfahren, liess meinem Geiste keine Ruhe". Er wandte sich jetzt an einen „hochberühmten" Pythagoräer, der ihn sofort frug, ob er auch Musik, Astronomie, Geometrie, die in den Schulen des Pythagoras allgemein als propädeutische Studien für die Philosophie galten, verstehe. „Oder glaubst du, du würdest Etwas verstehen von den Dingen, die zum seligen Leben führen, wenn du nicht zuvor alles diess gelernt hast, was die Seele vom Sinnlichen abzieht und sie fähig macht für die Erfassung des Uebersinnlichen, zum Schauen des an sich Schönen und Guten? So pries mir dieser Philosoph diese Wissenschaften als unerlässliche Vorstufen alles Philosophirens, und als ich ihm meine Unwissenheit hierin gestand, wies er mich zurück. Ich aber, wenn ich die Zeit bedachte, die ich auf diese Disziplinen hätte verwenden müssen, wollte mich doch nicht so auf die Länge hinausschieben lassen. Zurückgewiesen von dem Pythagoräer schien es mir das Beste, es noch mit den Platonikern zu versuchen; denn auch von diesen war damals viel Rühmens, und erst kürzlich hatte sich in unserer Stadt ein einsichtsvoller und unter den damaligen Platonikern hervorragender Mann niedergelassen (= eine Schule eröffnet). Mit ihm unterredete ich mich nun viel und machte Fortschritte und kam von Tag zu Tag weiter". J. schien sich am Ziele. „Die Betrachtung der übersinnlichen Dinge erhob mich sehr und das Schauen der Ideen lieh meinem Geiste Flügel; binnen kurzer Zeit dünkte ich mir ein Weiser geworden zu seyn und hoffte in meiner Thorheit sofort zum Schauen Gottes — dem Endziel der platonischen Philosophie — zu gelangen". So war denn J., wie er auch in seiner kleineren Apologie bekennt, ein Freund der platonischen Philosophie geworden, die allerdings unter allen philosophischen Systemen des Alterthums

noch am allermeisten einen idealen Sinn in der Art Justins befriedigen, eben desswegen auch leichter als andere eine Vorschule und Brücke zum Christenthum werden konnte, wie sie es auch, um nur an Augustin zu erinnern, für mehr als Einen geworden ist.

J's. Bekehrung zum Christenthum. Wie nun der Platoniker Christ wurde, ist von höchstem Interesse. Eine besonders wichtige Stelle nimmt hier ein Gespräch ein, das er hatte und das er uns weitläufig erzählt'. Auf einem Spaziergang nämlich an einen einsamen Ort, „nicht ferne vom Meere", den er, wie er zu thun pflegte, anstellte, um ungestörter seiner platonischen Kontemplation nachhängen zu können, gewahrt er eines Tages einen Greis von mildem ehrwürdigem Aeussern in einiger Entfernung ihm folgen. Er kehrt sich gegen ihn um; es entspinnt sich ein Zwiegespräch, das aus den ersten gleichgültigeren Fragen und Antworten sofort in einen ernsteren Ton übergeht und ein Wendepunkt in J's. Entwickelung wird. Kaum nämlich hatte dieser erklärt, was ihn an den stillen Ort zu führen pflege, der so recht geeignet sey für „Philologie" (= Liebe zum Logos), als der Greis, der gekommen war, um nach abwesenden Freunden, deren Rückkehr er ersehnte, auszuschauen, ihn bei diesem Wort, das, zweideutig, ebenso einen Freund der Worte wie der Betrachtung (Logos, ratio, oratio) bezeichnen konnte, festnahm. „Also bist du ein Freund des Wortes, nicht aber des Wirkens, noch der Wahrheit; und du versuchst nicht vielmehr ein Mann des Lebens (ein Praktikus) zu seyn als der Rede (ein „Sophiste")? Aber, entgegnete J. in seinem platonischen Enthusiasmus, „was es doch für ein grösseres Geschäft" geben könne, als zu zeigen, dass der Logos (die Intelligenz) das beherrschende Prinzip aller Dinge sey, und „vermittelst seiner das Irrige der andern Bestrebungen, und wie sie nichts Gesundes und Gott Gefälliges schaffen, zu erkennen"! Jeder Mensch müsse daher „Philosophie treiben, und das für das wichtigste und ehrwürdigste Geschäft halten"; alles Andere stehe hiegegen „in zweiter und dritter Linie" und sey nur „insofern von Werth, als es sich mit ihr in Zusammenhang bringen lasse; wenn aber nicht, dann abzuweisen". Ob denn die Philosophie, frug nun der Greis weiter, zum seligen Leben

'Dial. 3–8.

Das Zwiegespräch mit dem Greise.

führe? welchen Begriff überhaupt er mit ihr und dem seligen Leben verbinde? Die Philosophie, erwiederte hierauf J., sey „die Wissenschaft von dem Seyn (Absoluten) und die Erkenntniss der Wahrheit, das selige Leben (die Eudämonie) aber ihr Preis". Er hatte nach platonischen Grundsätzen geantwortet; diesen hochfliegenden Platonismus wollte ihm nun der Greis, ein Christ, und, wie es sich erwies, ein gereifter Christ, abthun und ihm ein Bewusstsein der Mängel desselben und der Nothwendigkeit, sich nach einer zuverlässigeren Führung und sicherern Sternen umzusehen, beibringen. Indem er ihm die Unzugänglichkeit seiner Definition der Philosophie und Eudämonie darthun wollte, begann er damit, ihm bemerklich zu machen, dass „Wissenschaft" ein „gemeinsamer Name sey für verschiedene Dinge"; und dass „man nicht auf gleiche Weise eine Wissenschaft von Gott habe wie von der Musik, Arithmetik, Astronomie, Heilkunde, Strategie"; denn die eine (diese) gewinne man „durch diskursive Betrachtung oder aus Erfahrung", die andere (jene) „durch unmittelbares Schauen" (prophetisches Innewerden) oder mittelbar „durch Hören" (Vermittlung) derer, denen ein solches Schauen zu Theil geworden. „Wie könnten also die Philosophen von Gott richtig denken oder etwas Wahres sagen, sie, die doch kein Wissen von ihm hätten, weder aus (unmittelbarem) Schauen, noch (mittelbarem) Hören". Nun berief sich aber J. auf die (platonische) Intelligenz, den Nus, auf die Verwandtschaft der Seele mit Gott. Dagegen erinnerte der Greis, dass, wie selbst Plato zugebe, doch nicht jeder Mensch an sich, nur vermöge seines Nus, seiner gottesverwandtschaftlichen Natur Gott zu schauen im Stande sey, sondern allein, wenn er „durch jegliche Tugend gereiniget sey", nur mit dem Auge „eines vom h. Geiste gereinigten und geschmückten Sinnes". Das durchschnitt die transzendentale Begriffswelt des Idealisten. Was dann, fuhr der Greis fort, das selige Leben betreffe, so sey diess auch nicht, wie J's. Definition besage, als einfache Konsequenz des der menschlichen Intelligenz zugesprochenen Schauens Gottes oder als in dem natürlichen Wesen der Seele begründet zu betrachten. Denn die Seele sey nicht unsterblich in dem Sinne, dass sie es aus sich wäre; sonst müsste sie auch

„ungezeugt“ (ungeworden) seyn, wie zwar „Einige“ (Platoniker) behaupten, die es dann aber auch von der „Welt“ annehmen, was jedoch undenkbar sey; denn „alles Körperliche sey zusammengesetzt, alles Zusammengesetzte veränderlich, und alles Veränderliche müsse einen Anfang, eine Ursächlichkeit haben; wenn nun aber die Welt geworden sey, dann müssten auch die Seelen geworden seyn, und seyen nicht unsterblich“, denn „um der Menschen und der übrigen belebten Geschöpfe willen seyen sie geworden, wenn anders man von ihnen annehmen wolle, sie seyen durchaus für sich besonders und nicht mit den übrigen Körpern geworden“. „Ungezeugt“ könnten die Seelen aber auch noch aus dem Grunde nicht seyn, weil, wenn sie es wären, sie „weder sündigten noch in Thorheit verfielen, noch bald trotzig, bald feig wären“; denn das Ungezeugte sey dem Ungezeugten „ähnlich und gleich und dasselbe“, und könne „das eine dem andern weder an Würde noch an Macht vorgezogen werden“; daher es überhaupt „viele Ungezeugte gar nicht gebe“; denn „umsonst würde man nach dem Grund des Unterschieds unter ihnen forschen; man würde keinen finden, müsste den Gedanken in's Unendliche schweifen lassen, und endlich würde man doch bei Einem Ungezeugten stehen bleiben und dieses als die Ursache von Allem bezeichnen“. Daher müsse man sagen, „Gott allein sey weder erzeugt noch dem Nichtmehrseynkönnen unterworfen; Alles Andere aber nach ihm sey es“. Auch die Seelen; und zwar auch darum noch, „weil sie Leben ausser sich zu erzeugen und mitzutheilen unfähig seyen“; weil sie also nicht leben, sofern sie „Leben seyen“, sondern sofern sie „Leben empfangen“; „Etwas Anderes aber ist das, welches Etwas empfängt als jenes, von welchem es empfängt. Die Seele geniesst Leben, weil Gott will, dass sie lebt; es könnte aber auch einmal geschehen, dass sie es nicht mehr genösse, sobald Gott wollte, dass sie nicht weiter lebe. Denn das Leben gehört ihr nicht eigenthümlich zu wie Gotte; sondern, sowie der Mensch nicht immer besteht, noch auch der Leib immer mit der Seele verbunden ist, vielmehr, sobald diese Gemeinschaft gelöst werden soll, die Seele den Leib verlässt und der Mensch nicht mehr besteht, so würde sich auch, wenn die Seele nicht mehr seyn sollte, der Lebens-

geist von ihr trennen und die Seele würde nicht mehr seyn, sondern auch ihres Theils wieder dahin zurückkehren, woher sie genommen wurde", Womit aber der Greis weit entfernt war zu sagen, dass die Seelen wirklich einmal sterben; „denn das wäre für die Schlechten wahrhaftig ein unverhoffter Fund"; vielmehr „verbleiben" sie, die der Frommen (nach dem Tode) „an einem bessern Ort", die der Schlechten „an einem schlechten", „die Zeit des Gerichtes da erwartend"; worauf „die Einen, die von Gott würdig erfunden werden, nicht mehr sterben, die Andern aber gestraft werden, so lange Gott sie will seyn und gestraft werden lassen".

„Wie hat das dem Plato und Pythagoras, den weisen Männern, die uns wie Mauern der Philosophie galten, verborgen bleiben können"! rief der von diesen Einwürfen getroffene J. schmerzlich enttäuscht aus; das sichere Brett der platonischen Weisheit, auf die er sich so viel zu gute gethan, fand er sich unter den Füssen weggezogen. Aus dem Bollwerk philosophischer Selbstgenügsamkeit hinausgeworfen in Zweifel und Verzweiflung an der Vollkommenheit menschlicher Weisheit sah er sich nach besserem Ersatz um. „Wo ist doch ein Lehrer, dem man sich noch anvertrauen möchte, oder woher möchte man Hülfe hoffen, wenn bei Solchen nicht einmal die Wahrheit sich findet"! So schmerzlich die Krise war, in der sich J. jetzt befand, und die sich im Leben von Tausenden schon wiederholt hat, so heilsam war sie. Der Alte verwies den Suchenden sofort auf die Männer, welche (wie wir oben ihn es hatten aussprechen hören) mit prophetischem Geist und Schauen ausgerüstet Gottes unmittelbar inne geworden und als solche, sowie durch Alter, Heiligkeit, Wunder und Weissagungen als Organe Gottes bewährt eine zuverlässige Autorität und sichere Führer in göttlichen Dingen für die Andern seyen. „Vor langer Zeit lebten Männer, älter als alle diese, die für Philosophen gehalten werden, selig und gerecht und Gott geliebt, die in göttlichem Geiste sprachen und das Künftige, was jetzt sich erfüllt, weissagten: man nennt sie Propheten. Diese allein schauten das Wahre und verkündeten es den Menschen, ohne Menschenfurcht und Ruhmsucht, allein das redend, was sie hörten und sahen vom h. Geiste erfüllt. Noch heut zu

Tage sind ihre Schriften vorhanden, und wird, wer sie liest, sehr gefördert in seiner Kenntniss von den Prinzipien und dem Endziel und überhaupt von Allem, was ein Philosoph wissen muss. Man muss ihnen aber glauben, denn sie liessen sich nicht in Beweise ein, als über jeden Beweis vollkommen glaubwürdige Zeugen der Wahrheit; denn was schon eingetroffen ist und noch eintrifft, zwingt einfach dem, was durch sie gesprochen worden, zuzustimmen, wiewohl auch schon wegen der Wunder, welche sie verrichteten, sie Glauben (in dem, was sie verkündeten) verdienen. Nämlich den Schöpfer des Alls, Gott und Vater, und den von ihm gesandten Christus, seinen Sohn, verkündigten sie". „Du aber, schloss der Alte, bitte vor Allem, dass dir geöffnet werden die Thore des Lichts; denn das sind Sachen, die Niemand verstehen und begreifen kann, wenn nicht Gott und sein Christ Einem es zu verstehen gibt". Nachdem der Greis das „und noch vieles Andere" gesprochen, entfernte er sich mit der Aufforderung an J., darüber nachzudenken. J. hat ihn nie wieder gesehen, aber dessen Worte liessen in seiner Seele einen Eindruck, der nie wieder erlosch. „Es entzündete sich in mir von dem Augenblick an ein Feuer, und eine Liebe zu den Propheten und zu jenen Männern, die Freunde Christi sind, bemächtigte sich meiner. Je mehr ich seine Worte überdachte, fand ich da die allein sichere und heilsame Philosophie. Und so bin ich und darum — mit diesen Worten endet er diese Bekenntnisse gegen den Juden Tryphon, — ein Philosoph, und ich wollte, dass Alle mir gleichgesinnt wären und von der Lehre des Erlösers sich nicht abwendeten; denn diese hat etwas Gewaltiges in sich und ist vermögend, die, so von dem rechten Wege abweichen, zu erschüttern; ist aber auch lieblichste Erquickung denen, die sie zu Herzen fassen".

Zeit und Ort dieses Gesprächs.

In welche Zeit diess Alles, was den Gegenstand dieser Bekenntnisse J's. bildet, gefallen ist, wissen wir nicht; vielleicht in die Regierungszeit Hadrian's (117—138). Wir wissen auch nicht, ob diess Alles so in Einem Zug, Schlag auf Schlag erfolgt ist, wie es J. in seinem Gespräch mit Tryphon in einem Ueberblick dargestellt hat; oder ob nicht vielmehr längere Zwischenräume anzunehmen sind, wenigstens

zwischen seinem platonischen Stadium und seinem Uebertritt zum Christenthum. Aber auch den Schauplatz dieser Geschichten kennen wir nicht; wir wissen nicht einmal, ob es ein und derselbe Ort war, wo J. die Philosophen-Schulen durchwanderte und wo er Christ wurde. An seine Geburtsstadt liesse sich wohl denken: nur ist die Frage, ob Flavia Neapolis so bedeutend war, dass in ihr alle die angeführten philosophischen Schulen sollten ihren Sitz aufgeschlagen haben. J. in seinem Gespräch braucht einmal den Ausdruck: „unsere Stadt"; fast als wollte er Tryphon mit einschliessen, was dann auf Ephesus (s. u.) gehen würde. Darnach hätte er, wie noch Manche seiner Zeit, um nur den Tatian anzuführen, ausserhalb seines Vaterlandes berühmte Bildungsanstalten besucht, um seinen Drang nach Erkenntniss zu befriedigen. Was nun aber die Unterredung mit dem Greis betrifft, so ist diese „nicht ferne vom Meere" vorgefallen, was Fl. Neapolis, das fast fünf Meilen vom Mittelmeere entfernt war, ausschliesst; man müsste denn, was doch mit dem Ausdruck nicht gut sich vereinigen lässt, „an die Abgeschiedenheit des todten Meeres, etwa an das Jordansthal, nördlich von diesem Meer, oder an einen vom Verkehr unberührten Punkt des See's Genesareth" denken.

Andere Momente seiner Bekehrung.

Dass nun aber J. Christ geworden wäre mit Einem Male durch diese Unterredung mit dem Greise, so ist es nicht zu denken, so wenig, als dass er es geworden wäre nur und ausschliesslich in Folge einer geänderten, einer besseren Erkenntniss der göttlichen Dinge. Er sagt in seiner kleinern Apologie', er habe schon in seiner platonischen Periode, als er „die Beschuldigungen gegen die Christen hörte und diese aber so furchtlos sah gegen den Tod und alles, was sonst für schrecklich gilt", denken müssen, es sey doch „unmöglich, dass sie voll Schlechtigkeit und Lustgier wären", denn Sinnendienst und Todesfreudigkeit schlössen sich gegenseitig aus (s. u.). Diese Anschauung des Lebens und Sterbens der Christen, diese L e b e n s - Erfahrung dürfen wir nicht zu gering anschlagen, und schwerlich hätten ohne sie, die wir als das vorbereitende Moment zu betrachten haben, die Belehrungen

' II. Ap. 12.

und Mahnworte des Alten den Durchbruch in J. bewirkt, den er uns so offen geschildert hat.

b) Justin's christliches Leben und Wirken.

J's. christliche Periode.

Dass J., ehe er Christ ward, ein ehemaliger Schüler griechischer Philosophie gewesen, ist von entschiedener Bedeutung für sein Christenthum. Denn obwohl ein Christ von ganzer Seele und mit tiefer Ueberzeugung und Hingebung, bricht er doch nicht starr und schroff mit seiner suchenden philosophischen Vergangenheit. Zwar für das verkommene Heidenthum und Vielgötterthum hat er, wenn er es auf den schärfsten Ausdruck zurückführt, nur die Bezeichnung: Dämonenthum; aber zwischen diesem und der suchenden Philosophie, wiewohl er deren Gebrechen in seinem eigenen Streben und Leben erfahren hatte, schied er. Was er nun von seinen früheren philosophischen Beschäftigungen mit herübergenommen in seine neuen christlichen Lebensanschauungen, das sind wohl auch einzelne philosophische Lehren gewesen, die er christianisirte, z. B. die stoische Formel vom spermatischen Logos; aber der eigentliche Gewinn seines philosophischen Stadiums war jener freiere universelle Geist, der auch in der heidnischen Vorzeit in ihren besseren Regungen, Hervorbringungen und Persönlichkeiten Spuren göttlicher Offenbarung, partielle Wirkungen des Logos anerkennt, und so zwischen Vorchristlichem und Christlichem Vermittelungen und Uebergänge findet. J. behielt darum seinen Philosophenmantel (den Tribon) auch als Christ bei, wie Andere schon vor ihm, z. B. der atheniensische Apologet Aristides, und nach ihm noch Mehrere thaten. Erschien ihm doch, vom Standpunkt der Philosophie aus betrachtet, das Christenthum als die „einzig sichere und heilsame Philosophie"; und die Beschäftigungen eines Philosophen dünkte er sich nicht sowohl abgelegt als nun erst in ihre rechte Sphäre erhoben zu haben. Auch war der Philosophenmantel geeignet, ihm den Zutritt zu manchen Gemüthern zu ebnen und sie auf diese Weise für das Evangelium empfänglicher zu machen; wie denn eben er auch dem Juden Tryphon Veranlassung gab, ein Gespräch mit Justin anzuknüpfen.

Dagegen findet sich nun in dem Christen Justin noch ein anderes durchschlagendes Element vor, das dem vorhin genannten fast entgegengesetzt scheint: ein alttestamentliches, wenn anders alttestamentlich eine Anschauung genannt werden kann, die zwar ihre Beweise überall aus dem A. T. nimmt, das sie aber christianisirt. Wir werden erst am Schlusse überschauen können, was Alles dafür bei J. zusammengewirkt hat; aber wenigstens nicht ohne Einfluss hierauf scheint der Anstoss gewesen zu seyn, den er in dieser Richtung in dem Wendepunkte seines Lebens durch den Greis erhalten hatte. Es pflegen solche Impulse, in solchen Momenten empfangen, nachhaltig zu wirken. Dass sich aber J. darin befestigt hat, dazu hat sicherlich auch der Gegensatz gegen den Dualismus des ultrapaulinischen Marcion beigetragen, mit dem er bald in offene Fehde gerieth. Uebrigens lesen wir auch noch von andern christlichen Männern dieser Zeit, z. B. von Tatian, wie das A. T. „durch eine einfache Schreibart, durch das Leichtfassliche seiner Schöpfungslehre, durch die Erhabenheit seines Monotheismus, durch die Vorherverkündigung des Kommenden"' sie zum Christenthum geführt habe. 'Tat. or. c. Gr. K. 29.

Seine Thätigkeit für das Christenthum.

Als seinen Lebensberuf betrachtete J. von nun an: für den damals noch so verachteten und doch so gefürchteten und verpönten Christenglauben im eigentlichen Sinne des Wortes Propaganda zu machen, ihn „Jedem aus jedem Geschlechte der Menschen, der sich diessfalls an ihn wendete"', 'D. 64. nahe zu bringen und zu erklären, und ihn zu vertheidigen gegen häretischen, heidnischen und jüdischen Irrthum oder Angriff. Und zwar war ihm diess eben so sehr Gewissenspflicht wie Herzensbedürfniss. „In herzlichem Mitleiden über euch, sagt er einmal zum Juden Tryphon, arbeite ich mit aller Kraft, dass ihr diess Unsrige, das euch noch so fremd ist, erkennet; wenn aber nicht: damit ich wenigstens am Tage des Gerichts ohne Schuld bin"'. Und ein andermal: 'D. 38. „Jeglicher, der die Wahrheit verkündigen könnte und sie nicht verkündigt, wird von Gott gerichtet werden, wie Gott durch den Propheten Ezechiel (3, 17—19) spricht. Aus Furcht also (vor dem Gericht Gottes) lasse ich es mir ange-

legen seyn, nach dem Gebot der Schrift in solche Unterredung einzutreten, und nicht aus Hab- oder Ehrgier oder Vergnügungssucht; denn Niemand wird mich dessen über-
'D. 82. führen können"'. Und wieder an einem Ort (zu Tryphon): „Wenn ich mir es so angelegen seyn lasse, meine Argumentationen nur aus den bei euch heiligen Schriften zu führen, so hoffe ich, es könnte Einer von Euch aus dem durch die Gnade des Herrn Zebaoth zum ewigen Heil übriggelassenen
'D. 32; 64; 125. Samen gefunden werden"'.

Diese Thätigkeit für das Christenthum, die er mündlich, z. B. gegen Kreszenz, wie schriftlich, apologetisch-polemisch wie thetisch entwickelte, war aber eine f r e i e; so weit wir ersehen, hat er kein festgeordnetes Amt etwa als Presbyter verwaltet; doch lesen wir in seinem Martyrologium von einer Schule, die er in Rom zum Frommen Aller, die im Christen-
'Ir. 1, 28. thum unterwiesen werden wollten, hielt, und (nach Irenäus)'
'Bei Eus. 5, 13. war Tatian sein Schüler und Zuhörer und (nach Rhodon)' sein Nachfolger an derselben. Ebenso wenig finden wir ihn an einem bestimmten Ort bleibend sich aufhalten und wirken. Wir treffen ihn, so weit die dürftigen Nachrichten reichen, die uns über ihn erhalten sind, in Palästina, in Kleinasien, in Italien: von Ost nach West scheint sein Wanderleben gegangen zu seyn. In Rom hat er sich wohl am längsten aufgehalten; hier war er zweimal; hier hielt er zuletzt seine Schule; hier starb er. Diess Leben eines Missionärs (an Juden und Heiden seiner Zeit) und eines reisenden Evangelisten (an seine Mitchristen) scheint ebenso sehr einem persönlichen Bedürfniss, aus eigener Anschauung die Welt, vornämlich die christliche, kennen zu lernen, als einem Trieb, frei und in den verschiedensten Kreisen zu wirken, entsprungen zu seyn.

J's. Polemik gegen die Häretiker.

Seine p o l e m i s c h - apologetische Thätigkeit finden wir unsern J. z u n ä c h s t gegen die H ä r e t i k e r kehren, die gerade um d i e s e Zeit mit Macht hervortraten. In seiner ersten Apologie beruft er sich wenigstens schon auf eine Schrift („Syntagma"), die er „gegen alle aufgekommenen
'I. Ap. 26. Ketzereien"' geschrieben habe. Unter diesen Ketzereien ist es aber der Dualismus des Marcion, seines Zeitgenossen, mit

dem er vielleicht (in Rom) persönlich zusammentraf, der den Hauptgegenstand seiner Polemik bildet. Wenigstens spricht Irenäus' von einer Schrift J's. („Syntagma") gegen Marcion, die aber wahrscheinlich mit der vorgenannten „gegen die Ketzereien" identisch und von ihm nur nach ihrem Hauptinhalt — als „gegen Marcion" — betitelt ist. Leider ist diese Bestreitung Marcion's und der gnostischen Ketzereien durch Justin verloren gegangen, — ein um so beklagenswertherer Verlust, als wir in ihr ein ältestes Dokument hätten, das unmittelbar aus der gnostischen Blüthezeit stammte.

' Ir. 4, 62.

Justin und das Heidenthum.

War die Gefahr für das Christenthum von Seite der aufkommenden Häresien eine es mehr in seinem innern Wesen bedrohende, so war von Seite des Heidenthums und der heidnisch-römischen Staatsgewalt der äussere Bestand des Christenthums gefährdet. J. säumte nicht, auch hiegegen, auch für die Vertheidigung des Christenthums nach aussen mit Wort und Schrift einzustehen; — eine ebenso zeitgemässe, aber um Vieles heiklere und gefährlichere Arbeit als jene erstere mehr innerkirchliche gegen die Häresien. Von dieser Richtung seiner apologetisch-polemischen Thätigkeit zeugen zwei Apologien, eine grössere und eine kleinere, — die ersten apologetischen Schriften, die aus dem christlichen Alterthume auf uns gekommen sind, und in mehr als Einer Beziehung für uns von höchstem Werthe.

Die grössere Apologie.

Die grössere Apologie, in der J. bemüht ist, die Ungerechtigkeit, die Christen „um ihres Namens willen" hinrichten zu lassen, darzuthun durch die Nachweisung, dass die Beschuldigungen gegen sie ganz und gar unwahr, vielmehr ihr Lebenswandel unanstössig und tadellos, ihre Sitten- und Glaubenslehre sowie ihr Kultus (im Gegensatz zu der Ungereimtheit und Unsittlichkeit des Götterthums) höchst rein und vernünftig (logos-gemäss) seyen, ist nach der Ueberschrift, wie sie vorliegt, gerichtet „an den Imperator Titus Aelius Adrianus Antonius Pius Augustus Cäsar (Cäsar Augustus: bei Eusebius) und an Verissimus, den Sohn, den Philosophen (d. h. an den vom Kaiser Antoninus Pius A. 138 adoptirten und zum Thronfolger bestimmten Markus Au-

relius Verus, den schon Hadrian besonders geliebt und mit dem „Liebkosungsnamen“ Verissimus ausgezeichnet hatte, der dann 139 auch zum Cäsar, 147 endlich zum Mitregenten erhoben wurde), und an Lucius den Philosophen (des Philosophen: bei Euseb) des Cäsars leiblichen Sohn und des Pius Adoptivsohn, den Liebhaber der Bildung (d. h. an den Sohn des Lieblings von Hadrian, des Lucius Verus, der zum Thronfolger bestimmt, mit dem Titel Cäsar ausgestattet, indess schon vor Hadrian gestorben war, an Lucius Verus, der nebst dem obengenannten Markus nach Hadrians Bestimmung von dem nun von ihm bestimmten Thronfolger Antoninus adoptirt wurde, aber während der Regierung des Pius blosser Privatmann blieb und nur „als Sohn des Augustus“ qualifizirt wurde) und an den ehrwürdigen Senat und das ganze römische Volk“. So die Ueberschrift; und wie hier, so ist auch in der Apologie selbst — Anfang und Schluss — die
'I. Ap. 26. Anrede an die Herrscher gerichtet, geht aber im Verlauf' über in die Anrede an die Römer überhaupt; und wenn einmal die Bitte an die Herrscher ausgedrückt wird, sie möchten diese Bittschrift „den Senat und das römische Volk lesen
'I. Ap. 56. lassen“', so schliesst das nicht aus, dass die Schrift nicht direkte zugleich auch an den Senat und das Volk gerichtet gewesen wäre; nur war zuvor, ehe sie zu diesen gelangen konnte, die herkömmliche „Unterschrift“ der Herrscher (s. u.) von Nöthen. — Unmittelbar nach der Adresse nennt J. mit grosser Unerschrockenheit sich selbst, bekennt sein Christenthum und bezeichnet Begehr und Zweck seiner Eingabe. „Für die vom ganzen Menschengeschlecht so ungerechter Weise Gehassten und Verfolgten habe ich Justinus, des Priskus Sohn, des Bacchius Enkel, aus Flavia Neapolis im palästinischen Syrien, selbst auch Einer von ihnen (diesen gehassten Christen) diese Darlegung und bittliche Eingabe
'I. Ap. 1. verfasst“'.

Indem J. zu Gunsten seiner unterdrückten Glaubensgenossen ein „vernünftiges“ und „gerechtes“ Verfahren beansprucht, beginnt er damit, den Herrschern ihre Beinamen: „der Fromme“ und „der Philosoph“ vorzuhalten und was sich für solche gezieme. „Die in Wahrheit Frommen und

Philosophen sollen, so will's die Vernunft, allein das Wahre achten und lieben, veralteten Meinungen aber, wenn sie schlecht sind, nicht beipflichten; ja nicht blos denen nicht zu folgen, die etwas Unrechtes thaten oder lehrten, verlangt die Vernunft, sondern unbedingt und vor seinem eigenen Leben soll der Freund der Wahrheit, selbst wenn der Tod darauf stünde, das Gerechte zu sagen und zu thun erwählen. Ihr nun höret euch überall Fromme und Philosophen und Wächter der Gerechtigkeit und Freunde der Wissenschaft nennen; ob ihr es aber auch seyd, wird sich nun zeigen, denn nicht als wollen wir euch schmeicheln mit dieser Schrift oder zu Gefallen reden, treten wir vor euch, sondern mit dem Verlangen, ihr möchtet Gericht und Urtheil walten lassen nach genauer und gewissenhafter Untersuchung und nicht nach vorgefasster Meinung oder um abergläubischen Menschen zu gefallen oder von blindem Eifer verleitet und durch schlechte Gerüchte, wie sie so lange Zeit schon im Umlauf sind; ihr würdet so nur gegen euch selbst das Urtheil sprechen. Denn was uns betrifft, wir erachten, dass uns von Niemand etwas Uebels widerfahren könne, wofern wir nicht einer Uebelthat überwiesen oder als Verbrecher erkannt werden; ihr zwar könnet (uns) tödten, schaden aber nicht. Doch damit Niemand diess für eine unvernünftige und verwogene Rede halte, so bitten wir, alles das, wessen die Christen beschuldigt werden, wohl zu untersuchen, und wenn es sich ergeben sollte, dass dem so ist, sie zu bestrafen, wie recht; wenn aber Niemand sie dessen überweisen kann, so verbietet die wahre Vernunft, um boshafter Gerüchte willen unschuldigen Menschen Unbilde zuzufügen, welche vielmehr nur euch treffen, die ihr nicht nach Untersuchung, sondern nach Leidenschaft die Sache treibet. Eine gute und allein gerechte Rechtspflege aber ist, wie jeder Einsichtige anerkennen wird, diese: wenn die Untergebenen von ihrem Leben und ihrer Lehre auf unantastbare Weise Rechenschaft geben, gleicherweise aber auch die Herrscher nicht der Gewalt noch Tyrannei, sondern der Frömmigkeit und Philosophie folgend das Recht sprechen; denn so (nur) steht es um Herrscher wie Beherrschte gut.

Sagt doch irgendwo schon Einer der Alten (Plato in der Republik): wofern nicht Herrscher wie Untergebene sich mit Philosophie beschäftigen, würden die Staaten nicht glücklich seyn. Unsere Pflicht ist es daher, unser Leben und unsere Lehren Allen zur Einsicht unter die Augen zu legen, damit wir nicht für die, welche unsere Sache nicht kennen oder nicht zu kennen scheinen, die Strafe für das, worin sie aus Blindheit sich versündigen, uns selbst zuziehen; eure Pflicht aber ist, nach Anhörung, wie es die Vernunft fordert, als gute Richter erfunden zu werden. Denn wenn ihr nach Kenntniss der Sache nicht das Gerechte thut, so habt ihr
'I. 2; 3. von dann an keine Entschuldigung mehr bei Gott"'. — Wie hier am Eingang, so spricht J. zu den Herrschern auch noch im Verlaufe seiner Apologie. „Von euch als Freunden der Frömmigkeit und Philosophie kann ich nicht annehmen, dass ihr etwas gegen die Vernunft thun werdet"; auch nicht, wenn es hergebracht wäre. „Denn wie Niemand Armuth oder Krankheit oder Schande als Erbschaft von den Eltern her anzutreten sich beeilt, so wird ein Vernünftiger Alles, was die Vernunft räth nicht wählen zu sollen, auch nicht wählen". Doch „wenn auch ihr, gleich den Unvernünftigen, das einmal Hergebrachte höher achtet als die Wahrheit, so thut denn, was in eurer Gewalt steht. Mehr aber vermögen selbst Fürsten nicht, wenn sie das Vorurtheil über die Wahrheit stellen, als Räuber in einer Ein-
'I. 12. öde"'. „Ihr vermögt ja nichts weiter als zu tödten, was uns zwar keinen Schaden bringt, Euch aber und Allen, die ungerecht hassen und nicht Busse thun, ewige Strafe durch's
'I. 45. Feuer"'. – Mit dieser Darlegung der christlichen Sache glaubte aber J. nicht blos gegen seinen neuen Glauben und die Genossen desselben eine h. Pflicht, sondern ebenso sehr auch gegen die Herrscher zu erfüllen. „Dass wir euertwegen diess schreiben, möget ihr daraus entnehmen, dass es ja bei uns stünde, nur zu läugnen, wenn wir in Untersuchung gezogen werden. Aber als Lügner wollen wir nicht leben; denn des ewigen und reinen Lebens begehrend trachten wir nach der Wohnung bei Gott dem Vater und Schöpfer aller Dinge, und eilen zum Bekenntniss, weil wir überzeugt sind

und fest glauben, dass diese Güter die erlangen können, welche thatsächlich es Gott bezeugt haben, dass sie ihm folgten und nach jener Wohnung bei ihm verlangten, wo keine Bosheit mehr entgegenkämpft“'. 'I, 8.

In der That, das ist die Sprache eines Anwaltes, der keine Rücksichten kennt und nichts Anderes will als „Vernunft“ und „Gerechtigkeit“, — worunter er aber etwas Anderes versteht als nur die Handhabung der bestehenden Gesetze, als jene Justiz, wie sie gegen die Christen von Trajan angeordnet und von da an (fast ein Jahrhundert) geübt wurde, deren Entscheidungen J. und seine Glaubensgenossen zwar formell als rechtsgültig in der Mehrzahl nicht anfechten konnten, aber gleichwohl materiell als im höchsten Grade ungerecht und unvernünftig verwarfen. Uebrigens war sich J. wohl bewusst, welch' ein Grosses und Schweres es sey, was er verlange. Er könnte, sagt er einmal, schliessen, da er nun sein Begehr vorgebracht, das nur auf „Gerechtes und Wahres“ gehe; aber „da ich wohl weiss, wie es nicht leicht ist, dass eine vom Irrthum befangene Seele sich auf Einmal ändere, so nahm ich mir vor, um die Wahrheitsliebenden zu überzeugen, weitläufiger zu seyn, in der Ueberzeugung, dass es nicht unmöglich sey, dem Irrthum zu entgehen, wenn die Wahrheit vorgelegt wird“'. 'I. 12.

Seine Apologie schliesst J. mit der Wiederaufnahme seiner Bitte an die Herrscher um Gerechtigkeit im Gericht. „Wenn euch der Vernunft und Wahrheit angemessen dünkt, was ich gesagt habe, so schützet es; dünkt es euch leeres Gerede, so verwerft es als solches; nur aber erkennet nicht den Tod gegen Menschen, die nichts verbrochen haben, wie gegen Feinde. Denn ihr, das sagen wir euch voraus, werdet dem künftigen Gericht Gottes nicht entgehen, wenn ihr in der Ungerechtigkeit verharret; wir aber werden immer ausrufen: was Gott gefällt, geschehe“'! 'I, 68.

Zur Unterstützung seines Begehrs fügt er in einer Anlage noch ein Reskript Hadrians „des grossmächtigsten und erlauchtesten Kaisers, eures Vaters“ bei, auf das gestützt er glaubt von ihnen „fordern“ zu können, dass sie ein Rechtsverfahren, so wie er gebeten, selbst auch innehalten. Doch,

fügt er bei, „nicht sowohl darum, weil es so von Hadrian verordnet ist, stellten wir diess Gesuch, sondern weil wir uns bewusst sind, dass wir Gerechtes verlangen, haben wir diese Eingabe und Darlegung abgefasst".

Das angebliche Christenreskript Hadrian's.

Folgendes ist diess Reskript Hadrians an Minucius Fundanus, Statthalter in Kleinasien, das J. beilegte. „Das Schreiben deines Vorgängers, des Serennius Granianus, hab' ich empfangen. Nun scheint mir nicht angemessen, die Sache unerledigt zu lassen, auf dass nicht die Leute beunruhigt und den Sykophanten (den falschen, verleumderischen Anklägern) Anlass zur Schlechtigkeit gegeben werde. Wenn die Provinzialen auf diese ihre Forderung hin gegen die Christen mit Festigkeit und Bestimmtheit auftreten können, dass sie auch Antwort geben vor dem Richterstuhl, so sollen sie sich dazu allein wenden, aber nicht mit (einfachen) Forderungen oder blossem Geschrei; denn weit besser ziemt es sich, falls Einer anklagen will, dass du die Sache genau untersuchest. Wenn daher Einer anklagt und beweist, dass sie (die Christen) Etwas gegen die Gesetze thun, so sprich demgemäss eine Strafe aus, je nach der Grösse des Verbrechens; sonst aber, beim Herkules, wenn Einer aus Sykophantie das thut, so fasse ihn für diese Schändlichkeit und strafe ihn unnachsichtlich"'.

'Otto, s. Justini opera I., S. 272.

Ein Erlass, der allerdings wie eine Fortsetzung, um nicht zu sagen Steigerung des trajan'schen Rechtsverfahrens im Sinne einer noch gewissenhafteren Justiz gegen die Christen aussieht, sofern er nicht blos alles „Geschrei" verbietet, sondern auch nicht mehr nur die (einfache) Delation eines Heiden vor Gericht, dass dieser oder jener ein Christ sey, für genügend erklärt, vielmehr ein (persönliches) Erscheinen und Zeugnissablegen des Anklägers vor Gericht und ein eigentliches Verhör mit demselben statuirt. Indessen ist in diesem Reskript doch zu Viel, was seine Aechtheit verdächtigt. Einmal eben diese schützende Bestimmung, dass die Ankläger genaue Red' und Antwort stehen sollen; eine, so scheint es, gänzlich zwecklose und unnöthige Bestimmung, da es ja für die Angeklagten, wenn sie nicht Christen waren, nur bedurfte, zu erklären, dass sie diess nicht seyen, um sofort auf freien Fuss gestellt zu werden, wiewohl allerdings denkbar ist, dass auch für die

falsch Angeklagten momentan wenigstens Vexationen dadurch entstehen konnten. Dann auch ist es auffallend, dass im Reskript so viel von verleumderischen Anklagen und Anklägern, die unnachsichtlich bestraft werden sollen, die Rede ist; denn wohl vom christlichen Standpunkte aus liess sich davon reden, nicht aber von damaliger römisch-heidnischer Anschauungsweise, der das offene Bekenntniss des Christenthums einfach ein Staatsverbrechen war. Wie kann man es daher verstehen, wenn es im Reskript heisst: so die Christen überwiesen seyen, Etwas gegen die Gesetze gethan zu haben, so solle sie eine der jeweiligen Stärke des Verbrechens proportionirte Strafe treffen? Als ob die Zugehörigkeit zum Christenthume, das Christseyn als solches oder vielmehr das offene Bekenntniss desselben vor der Obrigkeit nach den damaligen Staatsgesetzen nicht unmittelbar schon ein Verbrechen, eine Rebellion gegen den Staat wäre (worauf die Todesstrafe stand), sondern nur erst anderweitige Vergehen in sittlich-bürgerlicher Rücksicht die dafür allein schuldigen Christen strafbar machten; und demgemäss auch von verschiedenen Strafstufen — je nach den verschiedenen anderweitigen Vergehen, z. B. des Diebstahls, Raubes, Mordes — und nur von solchen die Rede seyn könnte. Doch wie dem sey, Justin hielt nicht blos das Reskript für ächt, sondern er deutete es auch, wie es allerdings wohl allein zu deuten ist: als ob Hadrian darin die Willensmeinung ausgesprochen habe: nicht die Christenreligion als solche, sondern nur sonstige Vergehen der Christen gegen den Staat seyen zu bestrafen; — was eben auch J. selbst mit seiner Apologie bei den Herrschern seiner Zeit, den Nachfolgern Hadrians, zu erreichen bezweckte.

Zeit der Abfassung und Uebergabe der Apologie.

Wann J. diese Apologie geschrieben und überreicht, wäre von höchstem Interesse bestimmt zu wissen, lässt sich aber aus den in ihr selbst enthaltenen Angaben nicht so bestimmt und zweifellos ermitteln. Aus der Ueberschrift hat man, da in ihr M. Aurelius noch nicht als Cäsar, geschweige denn als Mitregent aufgeführt wird, geschlossen, ihr Datum sey vor 139 (wo letzterer Cäsar wurde), und, da Antoninus erst durch einen späteren Senatsbeschluss im Jahre 138 den Namen Pius erhielt, näher: Ende 138, Anfang 139 zu setzen;

also ungefähr bald nach dem Regierungsantritt Antonin's, welchen feierlichen Zeitpunkt J. somit nicht unpassend benutzt hätte für Uebergabe seiner Schutzschrift. Nur war damals L. Verus erst 8 Jahre alt, den doch J. schon einen „Philosophen", einen „Liebhaber der Bildung" titulirt; M. Aurelius zwar ein junger Mann von 18 Jahren, aber doch noch unbekannt und ohne Regierungsgewalt; und doch spricht die Apologie selbst sich so aus, als ob nicht blos die Frömmigkeit (in Pius), sondern auch die Philosophie (in M. Aurel) bereits auf dem Herrscherthron sässen, und versetzt uns in eine Zeit, wo beide „überall" schon als „Fromme" und „Philosophen" gefeiert werden. Man hat desshalb, da diess alles auf eine spätere Zeit hinzuweisen scheint, an der Ueberschrift zu ändern gesucht und z. B. den „Cäsar" umsetzt (vor Verissimus); indessen lesen die beiden uns erhaltenen Handschriften so wie Eusebius — dieser mit nur zwei Abweichungen — gleichlautend in dieser Titulatur, die aber immerhin so viel Anstössiges und Abnormes vom damaligen römischen Kurialstyl hat (Augustus Cäsar statt Cäsar Augustus, wie übrigens Euseb liest; Verissimus nur als „Sohn" bezeichnet ohne die nähere Bezeichnung „des Kaisers"; die unnatürliche Häufung der Prädikate auf L. Verus als „Liebhaber der Weisheit" [Philosoph] und „Liebhaber der Bildung"), dass man vielleicht am besten thut, keine Schlüsse aus ihr zu ziehen und sie zu umgehen bei der Bestimmung der Zeit der Apologie. In dieser selbst fehlt es übrigens nicht ganz an chronologischen Andeutungen; wo J. auf den jüdischen Krieg mit Barkochba
'I, 31. (132) zu reden kommt, spricht er von ihm als einem „jetzt"' erfolgten; welchem „jetzt" freilich, auch wenn man die Abfassungszeit so frühe als möglich ansetzt, gleich in's erste Jahr der Regierungszeit Antonin's (138), doch auch nicht strenge und buchstäblich ein Genüge gethan ist, daher es ebenso gut im allgemeinen Sinne von Justin gebraucht seyn kann für: „die dermalige Zeit überhaupt". Auch die Angaben J's. hinsichtlich Marcion's als seines Zeitgenossen und als eines Mannes, der bereits „Viele allenthalben" verführt habe, bieten keine feste chronologische Handhabe; denn die Bestimmung der Zeit dieses Marcion hängt eben selbst wesentlich

von den Aussagen Justin's in unserer Apologie, welche die frühesten über ihn sind, und von der Chronologie des justinischen Lebens ab; die Angaben aber der zunächst folgenden Kirchenväter über ihn sind schwankend. Dagegen stossen wir auf eine bestimmte Zeitangabe da, wo J. sagt: Christus sey „vor 150 Jahren"' geboren; — eine Zahl, die wir ohne zwingende Gründe nicht schlechthin nur als eine runde zu fassen berechtigt sind. Um diese Zeit — 150 nach Herodes' Tode, wie J. rechnete, 147 nach unserer Zeitrechnung, — würde also die Apologie abgefasst und übergeben worden seyn; allerdings auch eine bedeutsame und gut gewählte, denn in diesem Jahr wurde M. Aurel von Pius zum Mitregenten erhoben'.

' I, 46.

' Vrgl. über die Zeit der Apologie: Semisch in Stud.u.Kritiken Jahrg. 1835; und Volkmar in thl. Jahrbüchern, Jahrg. 1855.

An die Abfassung seiner Apologie war J. offenbar mit dem Zutrauen gegangen, dass eine Aenderung des Rechtsverfahrens des römischen Staates seiner Zeit gegen die Christen nicht undenkbar und unmöglich sey; das angebliche Hadrian'sche Christenreskript, auf das er sich berief, war ihm ein Beweis, dass bereits früher ein Rechtsverfahren stattgefunden, wie er es sich allein denken konnte, wenn es ein gerechtes seyn wollte, und nun wieder beanspruchte; und warum konnte und sollte ein solches nicht wieder in's Leben treten unter Herrschern, von denen der Eine der Fromme, der Andere der Philosoph genannt wurden? Doch allzu sanguinisch, das müssen wir gleich beifügen, war er nicht in dieser Hoffnung; seine Aeusserungen (s. o.) bezeugen das.

Eusebius über das (angebliche) Resultat dieser Apologie.

Eusebius weiss nun aber von einem bedeutenden Resultat. Der Kaiser Antonin, sagt er, sey hierdurch, sowie durch „andere Brüder in Asien, die von den Provinzialen allerlei Unbill zu erleiden gehabt", bewogen worden, schützend für die Christen einzuschreiten'. Er führt dafür das Reskript „an den Landtag von Asien" an.

' Eus. IV, 12, 13.

Das angebliche Antoninische Christenreskript.

Aber dieses „Aktenstück", das allerdings beweist, dass aus Anlass der Naturkalamitäten (Erdbeben), deren darin Erwähnung geschieht, die Christen auch unter Antoninus Pius von Seite der Provinzialen in Asien wieder viel zu leiden gehabt haben müssen, ist entschieden unächt, noch viel entschiedener als jenes einfachere Hadrian'sche; denn nicht undeutlich spottet es der Götter, erklärt es die Anklagen

gegen die Christen für unerwiesen, erhebt es die letzteren geradezu über die Heiden wegen ihrer Standhaftigkeit, ihres Muthes und Gottvertrauens, wie sich auch bei dem neuesten Erdbeben wieder gezeigt habe; ja es beruft sich endlich auf jenes Hadrian'sche Reskript und schliesst: gegen einen Christen als Christen dürfe nicht mehr geklagt werden; nur etwaige Attentate gegen den römischen Staat seyen klagbar und strafbar. Gewiss so hat damals kein römischer Staatsmann, so nur ein Christ gesprochen, der seine Wünsche in die Form eines direkten kaiserlichen Erlasses kleidete; Eusebius aber in seiner Kirchengeschichte, d. h. in der pragmatischen Zusammenstellung und Exzerpirung der Denkmäler und Dokumente, die er aus jener Zeit, die 200 Jahre hinter ihm lag, vorfand, hat nun dieses Edikt mit der Apologie Justin's in einen Zusammenhang wie Ursache und Folge setzen zu sollen geglaubt, der aber der geschichtlichen Wahrheit entbehrt. —

Veranlassung der s. g. II. Ap.

Wenn J. bei Abfassung seiner Apologie wenigstens nicht ohne Hoffnung gewesen war, so war ein Vorfall, der nach Abschluss derselben erfolgte, eine um so schmerzlichere Enttäuschung für ihn, falls auch die Uebergabe der Schutzschrift bereits stattgefunden hatte und schon eine Zeit darüber hingegangen war; wo aber nicht, so war derselbe eine nur um so dringendere Aufforderung für ihn, nicht mehr mit der Eingabe zu zögern, sondern sie zu verstärken durch die Erzählung des so eben Erlebten. Der Vorfall war aber dieser: Eine römische Frau hatte längere Zeit mit ihrem Manne in ausschweifender Ehe gelebt. Da kam sie mit einem Christen in Berührung, Namens Ptolemäus, und durch ihn „zur Kenntniss der Lehren Christi". Sie wurde jetzt eine andere. Aber nicht zufrieden mit ihrer eigenen Sinnesänderung bemühte sie sich auch ihren Gatten zu bekehren. Doch alle Bemühungen blieben fruchtlos; nur immer tiefer versank der Mann, und die Frau, „um nicht, bei längerem Ehebündniss, Theilnehmerin (Mitschuldige) seiner Unsittlichkeiten und Gottlosigkeiten zu werden", trennte sich zuletzt von ihm durch einen Scheidebrief. Um sich zu rächen, denunzirte sie nun ihr ehemaliger Gatte als Christin; allein sie erlangte durch Einreichung eines Libellus (einer offiziellen Eingabe) bei „dem"

Kaiser die Erlaubniss, zuvor ihre häuslichen Angelegenheiten in Ordnung zu bringen, ehe sie auf die Klage zu antworten hätte. Der heidnische Mann, wie er sich so durch diesen Aufschub in der Rache gegen seine Frau für den Augenblick getäuscht sah, wandte sie gegen den christlichen Lehrer derselben; der sollte büssen. Ptolemäus — sofort eingezogen — bekannte, ein Feind jeder Verstellung und Lüge, wie er war, offen, dass er Christ sey. Auf dieses verurtheilte ihn der Stadtpräfekt Urbikus zum Tode. Während der gerichtlichen Verhandlung kam ein anderer Christ, Namens Luzius, herbei und entrüstet über die Verurtheilung eines „unschuldigen" Mannes (d. h. dem kein sittliches Vergehen, viel weniger ein bürgerliches Verbrechen zur Last gelegt werden konnte), äusserte er sich gegen den Präfekten: „Was ist das! Warum verurtheilst du diesen Mann zum Tode, der weder ein Ehebrecher noch ein Hurer noch ein Mörder, Dieb oder Räuber noch sonst eines Verbrechens überwiesen ist, sondern nur bekennt, dass er ein Christ sey? Du richtest nicht so, o Urbikus! wie es sich für den Kaiser, den Frommen, noch den Philosophen, des Cäsars Sohn, noch den ehrwürdigen Senat geziemt". Auf dieses erwiederte Urbikus nur: „Du bist mir wohl auch ein solcher Christ"? Und als Luzius mit einem begeisterten Ja! versetzte, so ward auch er zum Tode verurtheilt und abgeführt. Er aber erklärte laut, er freue sich über diesen Tod, weil er wisse, „so von schlechten Herren (vrgl. S. 57) frei zu werden und zu dem himmlischen Vater und König zu kommen". Ein gleiches Schicksal hatte noch ein dritter Christ, der gerade herzukam'. 'II, 2.

Diess Verfahren gegen die Dreie, die sich als Christen bekannten, in ordentlicher Gerichtssitzung des Stadtpräfekten und die darauf erfolgte Todesstrafe war ganz formgemäss und nach den bestehenden Gesetzen. Nichts desto weniger war es ein furchtbares und in den Augen Justins (und seiner Glaubensgenossen) sachlich ein ganz und gar ungerechtes. Wie hätte da unser Apologete schweigen können! „Was aber auch in diesen Tagen, o Römer, so beginnt er in tiefer Erregung diese seine s. g. kleinere oder zweite Schutzschrift an Kaiser und Senat, in eurer Stadt unter Urbikus vorge-

kommen ist, nöthigt mich, für uns, die wir doch gleicher Natur mit euch sind und eure Brüder, wenn ihr auch nichts davon wissen noch es haben wollet, schon wegen des Glanzes eurer eingebildeten Würden, die gegenwärtige Eingabe zu machen“. Denn leider sey das nicht einmal ein vereinzelter Fall; sondern „überall in gleicher Weise“ handle man von Seite der Obrigkeiten so vernunftwidrig. „Ueberall, wo Einer (ein Nichtchrist) vom (Christ gewordenen) Vater oder Nachbar oder Sohn oder Freund oder Bruder oder Ehemann oder Weib wegen eines Vergehens zurechtgestellt wird, reizt ein Solcher in seiner Verstocktheit, sinnlichen Lust und Unempfänglichkeit für das Gute und Wahre zugleich mit den bösen Dämonen, die uns (den Christen) feind sind, und solche Richter (wie Urbikus) zu Handlangern und Dienern haben, eben solche Obrigkeiten an, uns zu
'II, 1. tödten“'. Und nun erzählt J. den obigen Hergang.

Inhalt dieser kl. Apologie.

Zu diesen Gewalthandlungen in der Form des Rechtes fügten nun aber die heidnischen Römer noch Hohn und Spott. Da sie nämlich, wie gerade an dem Vorfall mit Ptolemäus, die Erfahrung machen mussten, dass die statuirten Beispiele gänzlich ungenügend seyen, abzuschrecken, dass vielmehr Angesichts derselben die Christen zu dem Bekenntniss ihres Christenthums noch freudig stehen, verhüllten sie ihre innere Gereiztheit darüber in Hohnreden: „Warum die Christen doch nicht lieber gleich selbst sich umbrächten, um zu ihrem
'II, 4. Gott zu kommen“'! Eine Aeusserung, die wir nicht blos hier, sondern auch sonst von ihnen häufig hören, um nur an den Statthalter Arrianus in Kleinasien zu erinnern, von dem uns Tertullian ein Aehnliches erzählt. Zugleich fügten sie noch einen zweiten Hohn bei, nämlich: es müsse doch an diesem Christengott nicht viel seyn, da er seinen Verehrern sonst helfen würde. Die Beantwortung dieser Einwürfe bildet wesentlich den Inhalt dieser zweiten Apologie, welche die grössere mit ihren allgemeinen Erörterungen und Hauptdemonstrationen voraussetzt. Mit der Bitte um eine der herkömmlichen „Unterschriften“ auf der Schrift selbst (s. o.), „auf dass auch den Andern unsere Sache bekannt würde, und sie von ihrem Wahn und von der Unkenntniss des wahrhaft

Guten abgebracht werden"', schliesst Justin. „Was bei uns steht, haben wir gethan und wir sind zu Ende und bitten nur, dass alle Menschen aller Orten die Wahrheit erkennen mögen. Möge es seyn, dass auch ihr nun würdig der Frömmigkeit und Philosophie das Gerechte für euch selbst (= in euerm eigenen Interesse, zur Rechtfertigung eurer Ehrentitel als Fromme und Philosophen) entscheidet"'! 'II, 14. 'II, 15.

Ueber die Zeit der Uebergabe dieser kleineren Schutzschrift sagt Eusebius' in seiner Kirchengeschichte: „Um diese Zeit" (nämlich um die Zeit der Märtyrer in Kleinasien, im Besonderen des Märtyrertodes des Polykarpus) hat Justin den Kaisern die zweite Apologie für den christlichen Glauben übergeben und die Märtyrerkrone erlangt durch die hinterlistigen Bemühungen des Philosophen Kreszenz wider ihn". Fiele darnach der Tod des „Märtyrers" gegen das Jahr 166 (s. Polykarp), so versetzte sich die Zeit der kleinen Apologie etwas früher, unbestimmt ein oder ein paar Jahre; jedenfalls nach 161, dem Beginne der Zweikaiser-Regierung des M. Aurelius (Verus Antoninus) und Lucius (Verus), deren Regierungsantritt Eusebius ein paar Kapitel vorher angezeigt hatte; wie er dann auch ein paar Kapitel später noch einmal sagt: J. habe die kleine Apologie dem Nachfolger des Antoninus Pius, dem Antoninus Verus (M. Aurel) überreicht. Was den Euseb zu dieser Zeitbestimmung, die man auf seine Autorität hin bis jetzt grossentheils angenommen, bewogen hat, ergibt sich nicht undeutlich aus seinen eigenen Andeutungen. J., wie wir bald ausführlicher hören werden, hatte in dieser kleinen Apologie auch eines gewissen Philosophen Kreszenz erwähnt und die Ewartung oder Befürchtung oder Ahnung (wie man es nennen will) hingeworfen, derselbe, den er schon öfters zu Schanden gemacht, würde ihn noch zu Tode bringen. Diese Aeusserungen, die Euseb zitirt, mit den einführenden Worten: J. habe hierin eine sichere Ahnung ausgedrückt, scheint in Verbindung mit einer Stelle des Tatian, wornach J. „durch die Machinationen des Kreszenz um's Leben gekommen sey", den „Vater der Kirchengeschichte" bewogen zu haben, einen Zusammenhang der zweiten Apologie, des Angriffs auf Kreszenz, der darin vorkommt, der „Todes-

Zeit der Uebergabe dieser 2. Apologie.
'IV, 16; 18.

Ahnung", die darin ausgesprochen wird, und des durch Kreszenz veranlassten Todes in so naher, fast unmittelbarer Weise wie zwischen Ursache und Erfolg zu setzen. Ist, wie er annimmt, der Tod J's. unter Mark Aurel und (nach Tatian) durch Kreszenz erfolgt, wie es in der kleinen Apologie „vorhergesagt" ist, so fällt diese nicht lange vor den Tod selbst, also jedenfalls auch unter Mark Aurel; — ein Schluss, der mehr auf einem dunklen Gefühl als auf einer in der Sache selbst liegenden Nothwendigkeit beruht; denn nichts hindert anzunehmen, dass J. den Kreszenz zu wiederholten Malen angegriffen habe und dass eine längere Zeit zwischen der Abfassung der kleinen Apologie und dem Tode des Märtyrers verflossen seyn könnte. Die Zeitbestimmung dieser Apologie ist also unabhängig von der des Todes J's, wie es sich auch mit dieser letzteren verhalten mag. Noch ein anderer mitbestimmender Grund, mit J's. Tode auch die kleine Apologie in die Zeit Mark Aurels zu versetzen, scheint für Euseb auch darin gelegen zu haben, dass er die Hinrichtung des Ptolemäus, Lucius und jenes dritten Christen rein um des Christennamens willen, welche die Veranlassung der Abfassung der kleinen Apologie war (so wie auch das spätere Martyrium J's. selbst), für nicht denkbar und möglich hielt unter dem Kaiser Antoninus, von dem er kurz zuvor berichtet hatte, wie derselbe mit in Folge der I. Apologie Justin's das Edikt an den Landtag Asiens erlassen habe, das eben die Verfolgungen und Hinrichtungen der Christen „als solcher" verpönte; — eine Meinung, die sich uns bereits als irrig erwiesen hat. Uebrigens setzte derselbe Euseb in seinem (früher verfassten) Chronikon im Widerspruche mit der späteren Angabe in seiner Kirchengeschichte den Tod Justin's in's Jahr 151, womit von selbst auch die Abfassung der kleinen Apologie sich zurückdatirt. Finden wir uns so für die Zeitbestimmung der kleinen Apologie auf diese selbst angewiesen, so bieten sich uns in derselben, die zwar ohne Ueberschrift ist (oder wäre sie verloren gegangen?), doch mannigfache Andeutungen und Haltpunkte dar. Gleich die Appellation des Christen Luzius (s. o.), die zwar auch auf Mark Aurel, der ebenfalls mit dem Beinamen „der Fromme" ausgezeichnet war, und auf L. Verus, der

nach der, freilich zweideutigen, Ueberschrift der I. Apologie auch das Prädikat „der Philosoph“ gehabt, sich beziehen könnte; indess in der Betonung und Notorietät, wie die Beinamen hier hervorgehoben werden, verstehen sie sich doch besser von Antoninus dem „Frommen“, dem „Kaiser“, und Mark Aurel dem „Philosophen“, dem Mitregenten, wofür auch der Schluss spricht, welcher, wie in der I. Apologie, die Frömmigkeit und Philosophie der Herrscher hervorhebt; und hiegegen könnte man nur einwenden, dass nirgends auf den Luzius Rücksicht genommen sey; — was übrigens der Fall ist auch in der I. Apologie. Auch die Erwähnung der Uebergabe des „Libellus“ von Seite der von ihrem heidnischen Mann angeklagten Frau an den Kaiser („dich, den Imperator“), hat „nur unter der Regierung Sinn, wo wirklich nur Einer, wie bis dahin immer, der Autokrator Imperator war, ein Thronfolger aber (hier der Philosoph Mark Aurel) mitregierte, nicht aber auf eine Zweikaiserherrschaft, eine Gemeinregierung, wie nach des Antoninus Pius Tode, wo Mark Aurel alsbald den Luzius seinen Bruder und nach dessen Tode seinen eigenen Sohn den Commodus ebenfalls zum Imperator erhob'. Dass J. dann aber doch Beide bittet, seine 'Volkmar a. a. O. S. 447.
Eingabe zu unterschreiben, lässt sich eben aus der Mitregentschaft erklären. Endlich ist auch der Urbikus doch wohl derselbe Lollius U., der (nach Appulejus und einer Inschrift) Stadtpräfekt unter Antoninus war, wiewohl er es allerdings, wenn man mit Euseb die Apologie an Mark Aurel und L. Verus gerichtet denkt, auch noch unter dieser folgenden Kaiserregierung gewesen seyn oder dieser U. überhaupt ein anderer als jener L. Urbikus seyn könnte. Führt so die Apologie mit ihren Angaben doch deutlicher auf die Zeiten des Antonin als des M. Aurel, also auf eben dieselbe Regierung, in welcher auch die grössere Schutzschrift abgefasst und übergeben wurde, so weist sie endlich, wie sie denn mehr eine Spezial-Erörterung als eine Apologie ist, geradezu auch auf einen näheren Zusammenhang mit dieser grösseren in der öfters wiederkehrenden Formel „wie gesagt“, die ohne alle nähere Bezeichnung, etwa: wie in der früher euch eingereichten Apologie, gegeben ist, — eine Ausdrucksweise,

die unbegreiflich wäre, wenn, wie man gewöhnlich annimmt, die erste Schutzschrift in den Anfang der Pius-Regierung 139, die zweite nach 161 (wie Euseb will), zwischen beiden also ein Zeitraum von mehr als 20 Jahren fiele. Ohne allen Zweifel hat die grössere Apologie ihren Abschluss erhalten, ehe J. an die Abfassung der kleinern ging, denn jene ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes; gewiss ist aber auch, dass die zweite nicht allzu lange nach der ersten geschrieben seyn kann; vielleicht in unmittelbarem Anschluss an sie, mit ihr, als der Hauptschrift, Ein Ganzes bildend und Eine Eingabe unter demselben Titel, nur dann als eine Art Postskript, aus Veranlassung jenes Vorgangs, den man sich dann als nach dem Abschluss, aber vor der Eingabe der Hauptschrift vorgefallen zu denken hätte; vielleicht aber auch, dass sie eine besondere etwas später abgefasste Eingabe bildete, doch immerhin nicht so spät und entfernt, dass sich nicht ohne Inkonvenienzen von der zweiten auf die erste rückbeziehen liess.

Justin und das Judenthum.

Gegen die heidnische Staatsgewalt, wie gegen die Ketzer seiner Zeit haben wir J. die Sache seines Christenthums vertheidigen hören. Noch ein dritter Gegensatz rief ihn in die Schranken: der jüdische. Er war von beiden Seiten ein sehr geschärfter: J. selbst werden wir über jüdisch-alttestamentliche Institutionen, z. B. die Beschneidung, auf eine Weise sich aussprechen hören, die nicht anders als von einem Standpunkt aus sich begreifen lässt, dem das Judenthum rein als dem Gericht verfallen erscheint. Ein ganz und gar verbitterter war aber von Seiten der Juden der Gegensatz gegen die Christen, ein Hass, der sich in Verwünschungen beim Gebet in den Synagogen', in Verleumdungen und in Aufhetzereien (S. 60) des heidnischen Pöbels Luft machte. „Nicht genug, ruft ihnen J. zu, dass ihr den allein schuldlosen und gerechten Mann, durch dessen Wunden Heilung Allen wird, die durch ihn zum Vater treten, gekreuzigt habt,... habt ihr das Gethane nicht nur nicht bereut, sondern ihr habt auch noch besonders Männer von Jerusalem aus in die ganze Welt ausgesandt, die aussagten, dass eine atheistische und ungesetzliche Sekte von einem Verführer, einem Galiläer

'Dial. 47; 95; 137.

Jesus gestiftet worden sey, den nach seinem Tode am Kreuze seine Jünger aus dem Grabe gestohlen hätten; und wie nun diese die Welt verführten mit dem Vorgeben, er sey von den Todten auferstanden und in den Himmel gefahren; da ihr doch wusstet, dass er wirklich auferstanden und aufgefahren ist, wie die Propheten diess auch voraussverkündeten; ja ihr streutet auch alles das Schändliche, was nun gegen uns von Allen, die uns nicht kennen, vorgebracht ward, als habe das wirklich Christus uns gelehret, aus'; ... dass so der Name 'Dial. 108.
Christi auf der ganzen Erde profanirt und blasphemirt wird, das habt ihr, die Hohenpriester und Lehrer eures Volkes bewirkt"'. Wie bitter aber immer — gefährlich war aller- 'Dial. 17; 93.
dings dieser jüdische Gegensatz nicht mehr. Nach aussen nicht, „denn Macht, Hand an uns zu legen, habt ihr nicht (mehr) von wegen der dermaligen Herrscher"; aber freilich, „so oft ihr es vermochtet, habt ihr auch das gethan"', wie 'Dial. 16; 133.
„in dem zu unsern Zeiten geführten jüdischen Kriege Barkochba, der Anführer des Abfalls der Juden, die Christen und nur sie mit grausamen Martern belegen liess, wenn sie nicht Jesum als Christus (Messias) verläugneten und blasphemirten"'. Aber auch innerlich war das Judenthum nicht 'I. Ap. 31.
mehr die Gefahr für das Christenthum, die es ehedem war. Wenn daher J. sich in Kontroversen mit Juden einliess, so war diess nicht sowohl Sache einer Noth- oder Abwehr als des Bestrebens, nachzuweisen, wie in der neutestamentlichen Religion die alttestamentliche ihre Erfüllung fände und wie diese, recht verstanden, gleichsam von selbst die Juden zur ersteren hinführen müsse. Aus einzelnen Andeutungen möchte man fast schliessen, dass er mehr denn einmal mit Juden, denen er die Augen zu öffnen hoffte, sich in solche polemisch-apologetische Erörterungen eingelassen habe. Wir wissen indess nur von einer solchen Kontroverse. Es war zu Ephesus, Der Dialog mit Tryphon.
nach Eusebius'; J. wandelte einmal früh morgens in den 'Eus. IV, 18.
Gängen der Halle umher. Da traf ihn ein Mann, der (in Begleitung von Andern) ihn sofort als „Philosophen" (von wegen des Philosophenmantels) begrüsste und ein Gespräch mit ihm einleitete. Er gab sich als einen Juden, Tryphon mit Namen, zu erkennen, der vor dem „jetzt geführten Kriege"

aus seinem Vaterland geflohen sey und meist in Hellas und zwar in Korinth sich aufhalte. Hier hatte er sich mit (griech.) Philosophie beschäftigt, wenigstens Interesse für sie gewonnen, ohne doch seinen jüdischen Standpunkt aufzugeben. Das
'Dial. 85; 92. Gespräch, das sich nun entspann und mehrere Tage' sich fortsetzte, wobei die Zuhörer (Genossen Tryphons) ab und zu gingen, ist ein Seitenstück zu jenem früheren J's. mit dem Greise; nur dass hier J. die Rolle des christlichen Alten spielt und Tryphon die des Opponenten, der aber eine Art von Unbefangenheit schon dadurch bezeugte, dass er mit J., zunächst als Philosophen, dann, wie dieser sich sofort als einen christlichen Philosophen bekannte, auch mit dem Christen
'Dial. 112. sich tief einliess, ohne alle Rücksicht auf die Rabbinerverbote'. Später hat J. wohl in erweiterter Gestalt das Gespräch niedergeschrieben, wie er diess während desselben schon beab-
'Dial. 80. sichtigte und aussprach', — zu Nutz und Frommen auch eines grösseren Publikums, doch jedenfalls mehr des christlichen, das er in seinem Glauben befestigen wollte, als des jüdischen, das er dadurch zu gewinnen hätte hoffen können. Denn wenn er auch den Tryphon am Schlusse seine Befriedigung über den Verlauf des Gesprächs aussprechen lässt: „wie er mehr gefunden habe als er hätte erwarten können oder erwartet habe", so ist, wie wir weiter unten sehen werden, die Haltung der justinischen Beweise doch so ferne von Allem, was man unbefangene Auslegung nennt, dass sie doch nur für Einen, der schon mehr oder weniger in dieser Anschauung selbst stand, beweisend war. Wie dem aber sey: was die beiden Apologien für das Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum sind, das ist dieser Dialog — die umfangreichste Schrift J's. — für das Verhältniss des Christenthums zum Judenthum, die Hauptschrift überhaupt, aus welcher wir diese Seite der christlichen Apologetik kennen

Die Zeit des Dialogs.

lernen. Die Zeit, in welche sie fällt, näher zu bestimmen, hat wieder Schwierigkeit. Der „jetzt geführte Krieg" lässt sich in dieser Allgemeinheit eben so wohl auf den Hadrianschen gegen Barkochba als auf den jüngsten Antoninischen Judenkampf beziehen. Auch das Wort J's., die Juden hätten wegen der dermaligen Herrscher nicht (mehr) die Macht,

Hand an die Christen zu legen, gibt noch keinen Halt. Es kann auf die eine Regierung so gut wie auf die andere bis zu der Mark Aurels, diese selbst in ihren Anfängen wenigstens noch inbegriffen, gehen; und ebenso die Bezeichnung, „die“ Herrscher auf die Mitregentschaft Mark Aurels wie auf die folgende Zwei-Kaiser-Regierung. Gewiss nur ist, dass Gespräch und Redaktion desselben in die Zeit nach den Apologien fällt; denn im Dialog erklärt J., dass er sich „nicht einmal um einen seiner eigenen Landsleute gekümmert habe, indem er dem Kaiser schriftlich erklärt habe, wie die irren, die ihrem Landsmann, dem Magier Simon, Glauben schenken, den sie für einen Gott über alle Herrschaft und Gewalt und Macht ausgeben“'; — was sich auf Stellen in der kleinern und grössern Apologie' bezieht, die hier zusammengefasst sind. Wann und wie lange aber nach der Apologie der Dialogus abgefasst worden, darüber fehlt jeder Anhaltspunkt.

'Dial. 12.

'I. Ap. 26; 56. II. Ap. 15.

c) Das Martyrium Justin's.

Die letzte Zeit unseres Justin und die blutige Katastrophe, die seinem Leben ein Ende machte, versetzt uns wieder nach Rom, wohin er zum zweitenmale gekommen war. Wie wir aus seinem Verhör (im Martyrologium) ersehen, hat er hier eine eifrige Lehrwirksamkeit entfaltet. Aber nicht blos innerhalb der (christlichen) Gemeinden war er thätig in Darbietung der christlichen Wahrheiten und im Aufbau christlichen Lebens, sondern auch wie immer nach aussen Front machend gegen die Heiden. Eine solche Thätigkeit mit solcher Offenheit und Kühnheit verbunden war nicht ohne grosse Gefahren. J. hat sie sich zu keiner Zeit verhehlt. In seiner kleineren Schutzschrift lesen wir: „Auch ich erwarte nun von einem der Genannten (der Dämonen und ihrer Werkzeuge) Nachstellungen zu erleiden und an's Holz geschlagen zu werden oder doch von dem Kreszenz, diesem Lärm- und Prahlliebhaber; denn einen Wahrheitsliebhaber (Philosophen) kann man den Mann nicht nennen“'. Dieser Kreszenz, der in Rom lebte, gehörte der „cynischen“ Philosophenschule an, jener heruntergekommensten von allen philosophischen Schulen in damaliger Zeit. Mit ihrem cynischen Aeussern, — dem Ein-

Die letzte Zeit Justin's.

'II, 3.

zigen, was sie von dem Ursprünglichen ihrer Philosophie noch hatten, ja so recht zur Karrikatur ausbildeten, — schienen sie, wie Justin's Schüler, der Apologete Tatian sagt, (Welt und) „den Tod verachten und Mässigkeit üben zu lehren", übertrafen aber in Wahrheit Alle an Eitelkeit, Geldgier, Unsittlichkeit, Genussucht, Buhlen um die Gunst der Mächtigen und des grossen Haufens, wie sie sich denn von den römischen Herrschern — gerade auch von Mark Aurel, dessen Munifizenz sie sich zu erfreuen hatten — besolden liessen, „für nichts, als dass sie nicht umsonst einen Knebelbart tragen". Ein solcher Philosoph war auch Kreszenz. Tatian, der ihn ebenfalls erfahren, sagt von ihm, er habe an „Knabenliebhaberei Alle übertroffen und in der Geldliebe (nur nicht in der Weisheitsliebe, Philosophie) sey er ganz
'Tat. or. c. Gr. K. 19. ausgezeichnet gewesen"'. Es ist bezeichnend, dass gerade dieser Schule, die mit Recht vom Christenthum und dessen Verbreitung unter dem Volke Alles zu fürchten hatte, diesen gemeinen unwissenden Menschen, diesen „Kapuzinern" unter den damaligen Philosophen „die neue Sekte" am verhasstesten war, und dass sie am wenigsten es an Ausfällen und „Kapuzinaden" fehlen liessen. Und eben auch ein solcher „Lärmmacher" war wiederum Kreszenz, einer jener wohlfeilen Philosophen, „welche dem grossen betrogenen Haufen zum Gefallen und zum Vergnügen die Christen öffentlich als Gottesläugner und Gottlose bezeichneten und verschrieen". Mit Recht warf ihm J. diess als „Grundschlechtigkeit" vor; denn „entweder kenne er die Lehren Christi, die er so sehr verlästere, nicht, oder, wenn er sie gelesen, begreife er sie nicht in ihrer Herrlichkeit; oder, wenn er sie begreife, thue er so (d. h. deklamire er so gegen die Christen) aus Furcht, damit er nicht selbst in Verdacht falle ein Christ zu seyn,
'II, 3. oder aus Popularitätssucht"'. In der That aber war das Erstere der Fall; Justin hatte sich in Disputationen mit ihm eingelassen und in ihm einen Menschen kennen lernen, der „in Wahrheit nicht das Mindeste (von den christlichen Lehren) versteht"; er hatte in seiner kleinen Schutzschrift sich gegen die Regenten sogar erbötig erklärt, unter ihren Augen diess zu
'II, 3. erhärten'. Doch nicht blos die Invektiven des Kreszenz gegen

das Christenthum hatte J. abgeschlagen; er hatte auch in das eigene Lager der Philosophen den Angriff getragen; „indem er (sagt Tatian) der Wahrheit die Ehre gab, erklärte er die Philosophen als leckere und betrügerische Menschen; und welche Philosophen hätte er auch zu verfolgen gepflegt als euch (Cyniker) allein"'? Diese Worte lassen zugleich vermuthen, dass Justin mehr als einmal mit Kreszenz und Seinesgleichen philosophisch-ethisch-religiöse Rencontres gehabt habe. Die gemeine rachsüchtige Seele des cynischen Philosophen, den J. scheint es nur allzuwohl kannte, ohne sich jedoch dadurch abschrecken zu lassen in seiner offenen Vertheidigung des Christenthums gerade auch diesem Verleumder gegenüber, dessen innere Unwahrheit er vielmehr schonungslos aufdeckte, suchte denn auch seinen Gegner auf eine Weise „definitiv zum Schweigen zu bringen", wie sie solchen Menschen eigen ist. „Er, der den Tod (angeblich) verachtete, fürchtete (fährt derselbe Tatian fort) eben den Tod so sehr, dass er auch den Justinus, gleich wie mich, in den Tod, als sey er ein Uebel, zu bringen mit allen Mitteln versucht hat"'. Wie Kreszenz das angefangen, ist nicht bestimmt gesagt; wir werden uns aber kaum irren, wenn wir annehmen: er habe den Justin und den Tatian als Christen denunzirt. Mehr bedurfte es damals nicht. Indem er sie in den Tod bringen wollte, meinte der Feige ihnen zugleich das höchste Uebel anzuthun, — was in jenen stolzen Worten Tatian's mit Verachtung zurückgewiesen ist. Ob nun aber J. wirklich auch den Tod in Folge der Delation des Kreszenz erlitten, und hiemit seine oben ausgesprochene Ahnung sich erfüllt habe, ist aus den Worten Tatian's, der nur von Versuchen spricht und für sich wenigstens dem Hass des Cynikers nicht erlegen ist, nicht mit Sicherheit zu entnehmen. Fest aber steht nach dem einstimmigen Zeugniss der alten Kirche von Irenäus an, dass J. den Tod eines Blutzeugen gestorben ist, mag nun Kreszens dessen (mittelbare oder unmittelbare) Ursache gewesen seyn oder nicht. Die näheren Umstände erzählt uns das Martyrologium', dessen Einkleidung — Anfang und Schluss — zwar nachkonstantinisch ist, dessen Grundstock selbst aber ganz das Gepräge der justinischen Zeit trägt.

'Tat. K. 19.

'Tat. K. 19.

Justin's Martyrium.

'Otto, s. Justini opera II., S. 558.

Dasselbe erwähnt zwar des Kreszenz nicht, geht aber überhaupt nicht auf die nähere oder entferntere Veranlassung der gefänglichen Einziehung des Justin ein, sondern sofort mitten in das Martyrium und das demselben vorangehende Verhör. Wir sehen Justinus und mit ihm noch fünf Glaubensgenossen: Chariton, Euelpistus, Hierax, Paeon, Liberianus im Verhör vor dem Stadtpräfekten Rustikus, der den Justinus in herkömmlieher Weise auffordert, „seinen Glauben an die Götter (durch Opfern) zu bezeugen und den Kaisern Folge zu leisten". Justin: „Tadellos und unklagbar ist zu gehorchen den Befehlen unsers Herrn Jesu Christi". Rustikus: „Welchen Ansichten bist du zugethan"? J.: „Ich habe versucht alle Systeme der Philosophie kennen zu lernen (s. S. 98); aber (zuletzt) entschied ich mich für die wahren Lehren der Christen, wenn sie auch nicht den Beifall derer haben, die in falschen Meinungen befangen sind". R.: „Also diese Lehren haben deinen Beifall, Elender"? — „Ja, denn mit gutem und rechtem Glauben folge ich ihnen". — „Welches ist denn dieser Glaube"? — „Wir Christen glauben an Einen Gott, der von Anfang die ganze Schöpfung, die sichtbare und unsichtbare, geschaffen und gestaltet hat, und an den Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, der auch von den Propheten vorausverkündigt worden ist, als der kommen sollte dem Menschengeschlechte als Verkündiger des Heils und Lehrer guter und reiner Lehren. Und ich ein Mensch, der ich bin, vermag nicht genügend zu reden von seiner unendlichen Gottheit; denn ich bin mir wohl bewusst, dass dazu prophetische Ausrüstung gehört; wie denn auch seine Erscheinung unter den Menschen die Propheten in früher Vorzeit vorhergesagt haben". Nun wollte der Präfekt wissen, wo die Christen „zusammenkämen" (ihre gottesdienstlichen Versammlungen hielten), worauf J. zur Antwort gab: „wo Jeder Lust hat oder Gelegenheit; denn meinst du, wir kämen Alle durchweg nur an Einem und demselben Orte zusammen? So ist's nicht; denn der Gott der Christen wird nicht von einem Orte (Raume) umschrieben, sondern unsichtbar, wie er ist, erfüllt er den Himmel und die Erde und wird aller Orten von den Gläubigen angebetet und gepriesen". Hierauf

der Präfekt: „So sage, an welchem du deine Schüler versammelst"? — „Ich wohne oberhalb einem gewissen Martinus beim Timotheonischen Bade, und zwar diese ganze Zeit über; es ist aber das Zweitemal, dass ich jetzt mich in Rom aufhalte, und ich weiss von keinem andern Ort der Zusammenkunft ausser hier. Und wenn Jemand zu mir kommen wollte, dem habe ich von den Lehren der Wahrheit mitgetheilt". — „So bist du ein Christ"? — „Ja, ich bin ein Christ"! Das war die kurze aber alles entscheidende Antwort. „Wie hätte auch J., der Heiden und Juden gegenüber so oft auf die Glaubensfestigkeit und Todesfreudigkeit der Christen hingewiesen (s. o.), der mehr denn einmal von sich geäussert, er möchte nicht einmal leben, wenn er sein Leben erkaufen müsste mit einer Lüge, anders als so zeugen können! Ein ebenso festes und einfaches und freudiges Zeugniss legten auch die andern eingezogenen Brüder ab. Nur darnach noch inquirirte der Präfekt, ob sie etwa durch Justin, der offenbar ihm als ihr Lehrer und Verführer erschien oder denunzirt worden war, Christen geworden seyen. Hierax erwiederte darauf: „ich war (bereits) Christ und werde es bleiben"; Paeon: „und ich habe dieses herrliche Bekenntniss von meinen Eltern überkommen". „Und ich, fuhr Euelpistus fort, hörte zwar mit Vergnügen die Reden (Justin's) an, bin aber auch schon durch meine Eltern, die in Kappadozien sind, Christ". Und als Rustikus den Hierax fragte, wo seine Eltern wären, gab dieser zur Antwort: „mein wahrer Vater ist Christus und meine Mutter die gläubige Hingabe an ihn; meine irdischen Eltern aber sind todt; übrigens bin ich von Ikonium in Phrygien (?) hierher gekommen". Jetzt wandte sich der Präfekt wieder an J. mit den Worten, die wohl ein Hohn seyn sollten (vrgl. S. 84): „Höre du, der du gelehrt heissest und die wahren Lehren zu kennen meinest: wenn du gegeisselt und enthauptet werden wirst, bist du überzeugt, dass du dann in den Himmel aufsteigen werdest"? „Ich hoffe, erwiederte J., Christi Gnadengeschenk zu empfangen, wenn ich das werde überstanden haben; denn ich weiss, dass Allen, die (christlich) lebten, die göttliche Gnade bis zur Erfüllung der ganzen Welt (1000. Reich?) unverkürzt bleibt". Rustikus:

„Du meinst also, dass du in den Himmel aufsteigen und daselbst eine Vergeltung empfangen werdest"? — „Ich meine es nicht nur, sondern ich weiss es und bin ganz und gar davon überzeugt". Jetzt hatte der Präfekt genug. „Um es kurz zu machen, tretet zusammen und opfert einmüthigen Sinnes den Göttern". Justinus: „Keiner, der recht gesinnt ist (vrgl. S. 59), wird von der wahren Gottesverehrung abfallen in's Gegentheil". — „Wenn ihr nicht Gehorsam leistet, werdet ihr ohne Schonung die Strafe erleiden". — „Unser sehnlicher Wunsch ist, um unsers Herrn Jesu Christi willen zu leiden (und selig zu werden), denn das wird uns Heil und zuversichtliche Frömmigkeit geben vor dem furchtbaren und die ganze Welt umfassenden Richterstuhle unseres Herrn und Erlösers". Ebenso sprachen auch die übrigen Märtyrer: „Thu, was du willst; denn wir sind Christen und opfern den Idolen nicht". Da sprach der Präfekt Rustikus das Urtheil: „Als die den Göttern nicht opfern und dem Befehl des Kaisers nicht Gehorsam leisten wollen, sollen sie gegeisselt und hingerichtet werden, den Gesetzen gemäss".

„Den Gesetzen gemäss"; das heisst eben denen, denen gemäss auch Ptolemäus und jene beiden andern Christen hingerichtet worden waren und gegen die Justinus als unmenschliche, ungerechte und unvernünftige mit so viel Freimuth seine Apologien geschrieben, und denen er nun selbst als Opfer fiel; so wenig unmittelbaren staatlichen Erfolg hatten seine apologetischen Bemühungen. Aber freilich damit eine mit dem ganzen Staatsleben engverknüpte innere oder äussere Politik eines Staates sich ändere, dazu gehören nicht blos einzelne wie beredt oder zweckmässig auch immer abgefasste Schriften, die das alte System angreifen und das neue vertheidigen, vielmehr die mannigfachsten Anstösse, die das ganze Volks- und Staatsleben umfassen, in deren Summe dann allerdings auch jene apologetischen Bemühungen und Zeugnisse, die so viel zur Aufklärung über das Christenthum beitrugen, einen Faktor bilden. — In welchem Jahre J. geendet, wissen wir nicht bestimmt; im Jahre 151, sagt Euseb in seinem Chronikon, und später dann in seiner Kirchengeschichte im Jahre 166, also unter der Regierung Mark Aurels und

Justin's Todesjahr.

des L. Verus; womit wenigstens der Name des Rustikus in den Martyrakten zusammentrifft, der in einem Reskripte dieser beiden Kaiser als Stadtpräfekt erwähnt wird.

B. Justin's Schriften.

Justin's Schriften kennen wir bereits: „das Gespräch mit Tryphon" (S. 125); die beiden „Apologien" (S. 109; 118) und die Streitschrift „gegen alle Ketzereien" und „Marcion" insbesondere (S. 108). Das sind die anerkannt ächten Schriften; aber nur die ersteren sind auf uns gekommen. Eusebius' IV, 18. nennt noch eine Reihe anderer, die man zu seiner Zeit dem J. zuschrieb. Einen „Psalter"; eine Schrift „über die Seele" — eine „Zusammenstellung der Meinungen griechischer Philosophen hierüber (so gibt E. ihren Inhalt an), mit der Absicht, sie in einer folgenden Schrift zu beleuchten und die eigene Ansicht vorzutragen"; eine „Rede an die Griechen", worin er, sagt E., „weitläufig über die meisten zwischen uns und den griechischen Philosophen streitigen Punkte sich verbreitet und über die Natur der Dämonen sich auslässt"; ferner „eine andere Schrift wider die Griechen, die er auch Widerlegung betitelte"; eine Schrift „über die Monarchie Gottes" (Monotheismus), welche er „nicht blos aus unsern (h.) Schriften, sondern auch aus hellenischen beweist". Und sonst „noch vieles andere kommt bei vielen Brüdern als Arbeiten von ihm vor". — Diess das Verzeichniss des Eusebius, in Bezug auf das er keine Zweifel andeutet oder höchstens nur in Betreff des „vielen noch andern". Nun kennen wir aber die Weise späterer Zeiten, namenlose Schriften oder solche, deren Verfasser man nicht genau kannte, berühmten Namen der ältesten christlichen Zeit absichtlich oder unabsichtlich, jedenfalls ohne gewissenhafte Kritik beizulegen (s. S. 45), und ebenso leichthin solche Unterschiebungen oder Fälschungen anzunehmen und fortzupflanzen. Auch Euseb ist nicht frei davon, wie gerade auch dieser Katalog justinischer Schriften

beweist; denn mehrere darin aufgezählte Schriften, die auf uns gekommen sind — der „Psalter", „über die Seele" sind verloren gegangen — oder doch Schriften mit gleichem Titel stellen sich, wenn sie verglichen werden mit den anerkannt ächten (oben genannten) Schriften J's., nach Form und Inhalt als nicht justinisch heraus. So „die Widerlegung" oder (nach dem gewöhnlichen Titel) „die Mahnrede an die Griechen"; so „die Ansprache an die Griechen", so der Traktat „über die Monarchie". Nur ist in Bezug auf die beiden letzteren zu bemerken, dass ihr Inhalt nicht gut mit der Inhaltsangabe des Euseb zusammentrifft; denn „die Ansprache an die Griechen", die auf uns gekommen, ist weder ein „langer" Traktat, noch verbreitet er sich eigentlich über die zwischen den Christen und den Philosophen streitigen Punkte, noch hat er auch nur ein Wort über die Natur der Dämonen; vielmehr ist er eine Rechtfertigung des Uebertrittes zum Christenthum durch Nachweis des Unsittlichen der heidnischen Mythologie. Und ebenso wenig enthält die Abhandlung über die Monarchie Gottes irgend einen Schriftbeweis, wie doch Euseb angibt, sondern ist nur ein Aggregat von grossentheils untergeschobenen Aussprüchen griechischer Dichter und Philosophen, um zu beweisen, dass schon von diesen der christliche Monotheismus erkannt und bekannt worden sey. Entweder also muss man annehmen, dass Euseb flüchtig gelesen und den Inhalt der beiden Schriften nicht genau angegeben habe, oder dass die Schriften, die unter diesem Namen auf uns gekommen sind, nicht die sind, die Euseb angeführt hat, diese letzteren vielmehr verloren gegangen sind, daher über ihre Authenticität auch kein Urtheil möglich ist. — Das „Fragment oder vielmehr die Schrift — denn es ist eine wesentlich vollständige Schrift — „über die Auferstehung" und der so edel und rein gehaltene „Brief an Diognet", die Euseb nicht in seinem Katalog justinischer Schriften hat, die man aber gleichwohl vielfach Justin zugeschrieben, erweisen sich ebenfalls als unjustinisch, wie die oben schon genannten, nach Form wie nach Inhalt. Wie Manches aber auch von dem, was man dem J. vielfach zugeschrieben hat, verloren gegangen seyn mag oder ihm abgesprochen werden muss,

gewiss ist, dass wir — mit Ausnahme der Streitschrift gegen die Ketzer — in den uns erhaltenen beiden Apologien und dem Dialogus nicht blos die anerkannt ächten, sondern auch die Hauptschriften desselben besitzen.

C. Justin als Apologete.

a) Justin's Apologie des Christenthums dem Heidenthum gegenüber.

Justin's Bekämpfung des damaligen römischen Staatsverfahrens gegen das Christenthum.

Das Christenthum, so lange es vom römischen Staate nicht unter die gesetzlich anerkannten Religionen aufgenommen war, war verpönt, und seine Bekenner waren als solche den diessfälligen Strafbestimmungen verfallen. Diesen Standpunkt des damaligen römischen Staatsrechtes, das bald laxer bald strenger von den jeweiligen Machthabern oder ihren Angestellten gehandhabt wurde, greift Justin in seiner Apologie vor allererst an, indem er sich thatsächlich auf den entgegengesetzten der Religionsfreiheit oder zum wenigsten der Toleranz versetzt durch die Behauptung und das Verlangen, dass nicht schon nur „der Name" (= das Bekenntniss einer Religion an und für sich) strafbar seyn solle, sondern erst die bürgerlich strafbare Handlung (vergl. S. 109); — worin liegt, dass der Staat sich innerhalb seines Gebietes zu halten, d. h. nicht über eine Religion als solche zu statuiren, sondern nur da erst mit Fug und Recht einzuschreiten habe, wo Handlungen der bezeichneten Art vorliegen. Wenn J. zwar nicht so allgemein diesen Satz hinstellt, so liegt er doch seiner Beweisführung zu Grunde und ist von ihm in Anwendung gebracht mit Bezug auf das Christenthum. „Lediglich nach dem Namen lässt sich weder Gutes noch Schlechtes beurtheilen ohne die ihm zu Grunde liegenden Handlungen; wiewohl wir, was den Namen betrifft, den wir tragen (= Christen; Wortspiel zwischen: Christus und Chrestus), die besten sind. Doch wie wir es nicht für recht halten, nur schon wegen des Namens Lossprechung zu verlangen, wenn wir als schlechte überwiesen werden, so hinwiederum ist es, wenn wir in keinem Stück nach Namen und

Wandel erfunden werden als Solche, die etwas Unrechtes
thun, eure Sache (o Kaiser), dafür Sorge zu tragen, dass ihr
nicht durch ungerechte Bestrafung Solcher, die doch keiner
Schuld überwiesen sind, euch selbst gerechte Strafe zuziehet;
denn der (blosse) Name (ein Adiaphoron) begründet weder
Lob noch Strafe, wofern nicht etwas thatsächlich Gutes
'I, 4. oder Schlechtes nachgewiesen werden kann"'. Aber, wende
man vielleicht ein, es seyen doch schon „Einige, die aufge-
'I, 7. griffen worden, als Uebelthäter überwiesen worden"'. Möglich,
erwiedert J., dass „Einige durch schlechtes Leben vielleicht
eine Handhabe denen geben, die schon von vornherein bereit
sind, alle Christen der Gottlosigkeit und Unsittlichkeit zu
'I, 4. beschuldigen"'; nur seyen diese dann strafwürdig und bestraft
worden nicht als Christen, sondern als Uebelthäter, und könne
das den Christen überhaupt und als solchen nicht aufgebürdet
werden oder nur mit höchstem Unrecht. Denn wie bei den
Griechen der Name „Philosophen" Alle, auch die „ganz
Entgegengesetztes lehren", umfasse, so führen auch die bei
den „Barbaren", welche „weise geworden seyen oder dafür
gehalten werden", einen „gemeinsamen" Namen: „Alle wer-
den Christen geheissen"; und wie der Philosophen Namen und
Tracht Einige tragen, die „Nichts thun, was dessen würdig
wäre" (und die doch Philosophen heissen), so sey es auch
'I, 4; 7. unter den Christen'. Solche aber seyen „in der Wahrheit"
keine Christen, wie Christus selbst es deutlich gesagt habe
(vergl. Mt. 7, 21), „und mögen sie auch mit der Zunge die
Lehren Christi bekennen"; denn „nicht die es nur sagen,
sondern die auch die Werke thun, werden nach Christus
selig werden". Die aber „nicht seinen Geboten folgen und
nur dem Namen nach Christen sind, diese bestraft immerhin,
'I, 16. wir bitten euch selbst darum"'. – Nicht Gnade, wie man sieht,
ist, was J. will, nicht Rücksichten; er will strenge Gerech-
tigkeit, aber — Gerechtigkeit. „Nach genauer und
gewissenhafter Untersuchung sprecht das Urtheil; ... unter-
sucht die Beschuldigungen gegen die Christen und wenn sie
'I, 3. solcher überwiesen werden, so straft sie, wie recht"'. Die
Ueberwiesenen aber sollen dann bestraft werden „als Bösewich-
'I, 7. ter, nicht als Christen"'. „Wird aber an Einem keine Schuld

erfunden, so möge er entlassen werden als ein C h r i s t, der nichts verbrochen hat. Dass ihr die Ankläger bestrafen sollt, verlangen wir nicht; sie haben genug an ihrer Bosheit und ihrer Unkenntniss des Guten"'. Dagegen ein summarisches 'I, 7.
Verfahren, wie es bisher gegen die Christen innegehalten worden sey, das sey „gegen alle Vernunft, Gerechtigkeit und Menschlichkeit"; und wie J. diess gerade den Herrschern zuruft, die sich „Pius" (fromm, menschlich) und „Philosophus" (Freund der Vernunft) nennen liessen, haben wir in den Widmungs- und Schlussworten der beiden Apologien gelesen.

Ein solches Verfahren sey auch im Widerspruch mit der sonstigen Rechtspraxis der Römer. „Keinen, der bei euch angeklagt wird, bestraft ihr, ehe er überwiesen ist; bei uns aber nehmt ihr den Namen als Beweis'.... Und wenn 'I, 4.
Einer im Verhör läugnet, er sey ein Christ, so lasst ihr ihn frei, als ob ihr nichts weiter von Schuld an ihm zu untersuchen hättet; wenn aber Einer standhaft bei seinem Bekenntniss bleibt, den straft ihr wegen des Bekenntnisses; da ihr doch das Leben Beider untersuchen solltet, auf dass aus den Handlungen offenbar würde, was Jeder ist"'. Diese Intoleranz der 'I, 4.
Römer gegen die Christen findet J. aber auch noch in einem seltsamen Widerspruch mit der Toleranz, welche sie doch sonst (s. S. 78) an den Tag legen; z. B. gegen alle Arten Philosophie. „Wenn nun w i r Einiges, wie die von euch geschätzten Dichter und Philosophen sagen (s. u.), Anderes aber voller und ganz gotteswürdig und zwar allein mit Beweis, warum werden doch wir allein so ungerecht gehasst um des Namens Christi willen'?... Es gibt aber unter den Philosophen 'I, 20; 24; 25.
auch Solche, welche lehren, dass kein Gott sey; und den Zeus mit sammt seinen Söhnen stellen einige Dichter als unkeusch dar, und doch werden, die das thun, nicht nur nicht gehindert von euch, sondern, wenn sie es mit wohltönender Stimme thun, gar durch Preis und Ehrenbezeugungen ausgezeichnet'. 'I, 4.
Was soll nun das bedeuten? Gegen uns, die wir geloben, nichts Unsittliches zu thun noch Gottloses zu glauben, verfahrt ihr ohne Untersuchung, und uns ... nur so ohne rechten Grund zu bestrafen haltet ihr für etwas Geringes'.... Auf das 'I, 5.
Lehren der Bücher des Hystaspes oder der Sibylle oder der

'I, 44. Propheten ist Todesstrafe gesetzt (?)'; dagegen ist es gestattet, die (unsittlichen und irreligiösen) Schriften eines Sotades, einer Philänis und eines Epikur zu lesen und die Darstellungen
'II, 15. und Tänze der Bühne mit anzusehen"'. Was das für ein Widerspruch sey! Und ebenso sey es mit ihrer Toleranz der verschiedenartigsten Götterverehrungen. „Und doch könnt ihr uns nur dessen beschuldigen, dass wir nicht dieselben Götter verehren, die ihr, noch den Verstorbenen Weihegüsse und Fettdämpfe, Kränze und Schlachtopfer bringen. Nun aber wisst ihr gar wohl, dass, was bei den Einen Götter sind, das bei den Andern gesetzlich Opferthiere, wieder bei Andern gemeine Thiere sind. Hier verehrt man Bäume, dort Flüsse, dort Mäuse und Katzen und Krokodile und gar manches unvernünftige Gethier; und so sind nicht dieselben bei Allen Gegenstand der Verehrung, sondern die einen da, die andern dort, so dass, weil sie nicht dasselbe verehren, Alle mit
'I, 24. einander Gottesläugner wären"'. Warum nun gerade „vom ganzen Menschengeschlechte" sie, die Christen allein, die allerdings „ehemals auch den Dionysius und Apollo (von denen es schändlich sey nur zu sagen, was sie aus Liebe zum männlichen Geschlechte gethan), und die Persephone und die Aphrodite, die wegen des Adonis entbrannt seyen, verehrt, nun aber durch Jesus Christus sich dem ungezeugten und
'I, 25. leidensunfähigen Gotte geweiht hätten"', gehasst würden? Denn „fände auch Einer diess oder das an unserer Lehre unglaublich oder unmöglich, so wäre diess eben doch nur ein Irrthum, wie manch anderer auch (und darum nichts Bestrafenswerthes), so lange wir eines thatsächlichen Ver-
'I, 8. gehens nicht überwiesen werden"'. Für diese seltsame Parteilichkeit und Intoleranz hat J. nach seiner Art (s. u.) kein anderes Wort der Erklärung als: „unvernünftige Leidenschaft
'I, 5; 10. unter dem Antrieb böser Dämonen"'.

Justin's Widerlegung der Beschuldigungen der Heiden gegen die Christen.

Er begnügt sich indessen nicht, formell nur das Verfahren der heidnischen Staatsgewalt als ein ungerechtes und widerspruchsvolles darzustellen; er widerlegt auch die Beschuldigungen und Angriffe der Heiden gegen die Christen. Wir kennen diese infamen Anklagen, welche die Heiden, wenigstens der Pöbel, gegen

die Christen erhoben (S. 74); „wir ässen Menschenfleisch
und wälzten uns nach dem Mahle nach ausgelöschten Lichtern tief in schändlichen Lastern“'; — „falsche und gottlose Dial. 10.
Beschuldigungen, die sich nicht erweisen lassen und deren
wir uns in keiner Weise schuldig fühlen' und die wir uns I, 10; 23.
darum auch nicht anfechten lassen, da wir den ungezeugten
und unaussprechlichen Gott zum Zeugen unserer Gedanken
und Handlungen haben„'; „ein nichtswürdiger Ueberwurf, II, 12.
von den bösen Dämonen den göttlichen Lehren der Christen
angehängt, um die anderen Menschen davon abzuschrecken“'; II, 13.
denn was die Aussagen „von Hausgenossen, Knaben oder
Weiber“ betreffe, so könnten diese als „unter den Schmerzen der Folter (s. S. 81) erzwungen nichts beweisen'. Und II, 12.
wie könnte man aber auch so Etwas vernünftiger Weise
von den Christen annehmen! Oder „wo in aller Welt könnte
ein den sinnlichen Genuss Liebender oder Unmässiger oder
der Menschenfleisch zu den Delikatessen rechnete, mit Freuden dem Tode entgegengehen, durch den er doch dieser
Güter beraubt wird; und wie sollte er nicht vielmehr streben,
in diesem Leben allezeit zu leben und den Behörden unentdeckt zu bleiben, geschweige sich selbst dem Todesurtheil
überliefern“'? Kindermord, Genuss von Menschenfleisch, II, 12.
Wollust, Unzucht, deren die Heiden die Christen beschuldigten, das sey, fährt J. fort, vielmehr ihre, der Heiden, Sache
und Solches komme sogar in ihren Religionen und Kultushandlungen vor. „Nicht blos Mädchen, sondern auch Knaben
(besonders solche, die nach ihrer Geburt ausgesetzt worden
seyen), sehen wir bei euch zur Schändung auferzogen ... und
unterhaltet ihr zu schändlichem Missbrauch; und von diesen
erhebt ihr (der Staat) formliche Zölle und Abgaben und
Steuern, statt sie aus eurem Lande auszurotten. Und kann
geschehen, dass, wer sich mit Solchen abgibt, ausser der
Schuld der Unzucht auch noch unwissend (auf blutschänderische Weise) mit Kind, Bruder oder Verwandten sich vermischt. Einige (bei Euch) geben sogar ihre Kinder und
Weiber der Unzucht preis; Andere lassen sich öffentlich zum
Behuf der Cynädie verschneiden und leiten diese Mysterien
von der Mutter der Götter her. Was so öffentlich bei euch

gethan und verehrt wird, das legt ihr uns bei, als ob wir Solches im Verborgenen nach ausgelöschtem Lichte thäten, — wiewohl das uns, die wir derartiges zu thun weit entfernt sind, keinen Schaden bringt, wohl aber denen, die Solches selbst
'I, 27. thun und es aber Andern zur Last legen"'. Endlich, „was könnte uns hindern, diese Unthaten, deren ihr uns bezüchtigt, öffentlich als gut, ja als göttliche Philosophie hinzustellen! Dürften wir doch nur sagen, wir feierten die Mysterien des Kronos durch Kindesmord; und der Genuss von Menschenblut, dessen das Gerücht uns beschuldigt, sey nur parallel dem, was bei der Festfeier des von euch verehrten Standbildes (des Jupiter Latiaris) geschieht, auf das nicht nur das Blut von unvernünftigen Thieren, sondern auch von Menschen gesprengt wird, und zwar je durch den bei euch angesehensten und edelsten Mann, der die Libation des Blutes der Getödteten vornimmt. Ebenso könnten wir bei den Knabenschändungen und der zucht- und schrankenlosen Vermischung mit den Weibern, die ihr uns vorwerfet, zu unserer Vertheidigung nur sagen, wir seyen Nachahmer des Zeus und der übrigen Götter, wie Epikur und die Dichter hievon Beschreibungen
'II, 12. geben"'. Aber im Gegentheil „rathen und mahnen wir, solche Weise und die das thun und nachahmen, zu fliehen, was wir auch durch diese gegenwärtige Schrift bezwecken; und eben desswegen werden wir auf verschiedene Art verfolgt; doch achten wir das nicht, da wir wissen, dass ein gerechter Gott alles sieht. Möchte doch auch jetzt Jemand mit tragischer Stimme von hohem Stuhle herabrufen: schämt euch, schämt euch, was ihr öffentlich thut, das auf Unschuldige zu schieben, und was euch und euren Göttern zugehört, denen in Rechnung zu bringen, welche nicht im Mindesten daran Theil haben!
'II, 12. Aendert euch! Bessert euch'!

Positive Rechtfertigung des Christenthums. In sittlicher Hinsicht.

J. gibt jedoch auch eine positive Rechtfertigung des Christenthums und seiner Bekenner, indem er zunächst die hohe und reine Sittenlehre des Evangeliums nachweist. „Damit ich nicht leere Worte zu machen scheine, halte ich es für passend, einige von den Lehren und Vorschriften Christi anzuführen; kurz aber und gedrängt waren seine Reden, denn er war kein Sophiste, sondern seine Rede

war Kraft Gottes"'. Und nun stellt J. den heidnischen An- 'I, 14.
schuldigungen von Unzucht und Wollust die Vorschriften der christlichen Sittenlehre über die Keuschheit entgegen, die schon (vrgl. Matth. 5, 28) das begehrliche Anschauen eines Weibes verbiete und es unter den Begriff des innern Ehebruchs stelle; das Ausreissen des rechten Auges empfehle, wenn es zum Aergerniss Anlass werde (vrgl. Matth. 5, 29; 18, 9; Mark. 9, 47); die Verheirathung mit einer Geschiedenen als Ehebruch bezeichne (vrgl. Matth. 5, 32; Luk. 16, 18) und zu freiwilliger Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen
rathe (vrgl. Matth. 19, 11-12)'. Gegenüber den Anklagen 'I, 15.
von Menschenhass, ja Menschenmord weist er hin auf die eindringenden Reden Christi zur Liebe aller Menschen, ja selbst zur Feindesliebe; in den Worten z. B. „wenn ihr die liebet, die euch lieben, was thut ihr Neues? Das thun auch die Hurer. Ich aber sage euch: betet für eure Feinde und liebet, die euch hassen und segnet, die euch verfluchen und betet
für die, so euch verleumden'" (vrgl. Matth. 5, 44; 46; Luk. 6, 'I, 15; Dial. 133.
27; 28; 32). Auch andere Aussprüche Christi aus der Bergpredigt, Aufforderungen zur Freigebigkeit, Mildthätigkeit, Gütigkeit, Barmherzigkeit nach dem Vorbild Gottes, zur Sorglosigkeit über irdische Angelegenheiten, zur Dienstfertigkeit gegen Andere, zur Geduld, zur strengen Wahrheitsliebe ohne alle Betheurungen („euer Ja sey Ja, euer Nein sey Nein",
vrgl. Matth. 5, 34-37 und Jak. 5, 12) führt er an'. Er lässt 'I, 15; 16.
es aber nicht bei dem Nachweis der reinen Sittenlehre des Evangeliums bewenden; er rechtfertigt das Christenthum auch durch das sittliche Leben der Christen, durch die Unsträflichkeit ihres Wandels, denn „die Christi Lehre gemäss nicht leben, diese sind gewiss keine Christen, wenn sie es
auch mit dem Munde sind"'. Er wird, was sonst nicht seine 'I, 16.
Sache ist, beredt, wenn er den umbildenden Einfluss des Evangeliums auf die Sittlichkeit seiner Bekenner und deren nunmehriges, ihrem früheren heidnischen so ganz entgegengesetztes Leben schildert. „Die wir vorher an der Unzucht unsere Freude hatten, leben nun einzig der Keuschheit; die wir vorher magische Künste trieben, haben uns dem guten und ungezeugten Gotte geweiht; die wir den Erwerb von

Geld und Gut über Alles stellten, bringen jetzt, was wir haben, zum allgemeinen Besten herbei und theilen jedem Bedürftigen mit; die wir uns vorher gegenseitig hassten und mordeten und für die, so nicht unsere Stammes- und Volksgenossen waren, um der verschiedenen Sitten und Gebräuche willen keine Gemeinsamkeit des Herdes hatten, sind jetzt nach der Erscheinung Christi Tischgenossen geworden und wir beten sogar für unsere Feinde und suchen diejenigen, die uns ungerechter Weise hassen, dahin zu bringen, dass sie nach den herrlichen Lehren Christi leben und der guten Hoffnung sind, Gleiches
'I, 14. mit uns von Gott dem Allherrscher dereinst zu empfangen'. Und wenn nach Christi Wort wir uns nicht widersetzen, sondern durch Geduld und Sanftmuth Alle von dem Entehrenden und von der Lust zum Schlechten abziehen sollen, so können wir das auch an Vielen, die bei euch waren, nachweisen, die aus gewaltthätigen und tyrannischen Menschen andere geworden sind, gewonnen sey es durch das standhafte Dulden ihrer Nachbarn, das sie wahrnahmen, oder durch die ungewohnte Nachgiebigkeit, welche sie an ihren Reisegefährten bei geschehener Uebervortheilung oder an ihren Geschäftsfreunden
'I, 16. bemerkten"'. Insbesondere in Betreff der Keuschheit bemerkt J.: „Viele unserer Mitglieder, männlichen und weiblichen Geschlechts, die schon in ihrer Jugend Christi Schüler geworden waren, sind sechzig bis siebenzig Jahr alt geworden, ohne nur geheirathet zu haben, und Solche machte ich mich verbindlich überall in der Welt nachzuweisen. Denn was soll ich von der unzählbaren Menge derer sagen, die sich von der Zügellosigkeit frei gemacht haben und das Evangelium annahmen! Wir würden überhaupt gar nicht heirathen, wenn es nicht der Kindererzeugung wegen geschehe; wenn wir aber
'I, 29. nicht heirathen, so bleiben wir immer enthaltsam"'. Er führt das Beispiel eines seiner Glaubensgenossen an, der, um die Heiden zu überzeugen, dass bei den Christen die ihnen vorgeworfene gegenseitige ausserehliche geschlechtliche Vermischung „kein Mysterium" sey, vielmehr der Geist der strengsten Enthaltsamkeit bei ihnen herrsche, dem Präfekten in Alexandrien, Felix, eine Schrift überreicht habe, mit der Bitte, dem Arzt, der es ohne höhere obrigkeitliche Bewilligung

nicht thun dürfe, zu erlauben, ihn zu entmannen; und da Felix seine Eiwilligung nich gegeben, so habe sich der junge Mann, „der (auch so) in Virginität geblieben, an seinen und seiner Glaubensgenossen gutem Gewissen genügen lassen"'. 'I. 29.
Hier kann sich J. nicht erwehren, als Gegensatz an Antinous (den schönen Jüngling, den Liebling des Hadrian, der ihm nach seinem Tode göttliche Verehrung erweisen liess) zu erinnern, „den Alle aus Furcht (vor dem Kaisergebot) als einen Gott zu verehren begannen, obwohl sie wussten, wer und woher er war"'. Was aber in ganz besonders schöner 'I, 29.
Weise die Sittlichkeit der Christen bezeugt, das ist nach J. die Wahrhaftigkeit derselben, die sich in der Treue gegen ihr Bekenntniss bis in den Tod ausdrücke; denn „um nicht zu lügen oder die zu täuschen, die uns befragen (verhören), sterben wir gerne und bekennen Christum. Denn es wäre doch leicht, wie es dort (bei Euripides) heisst: die Zunge schwur, doch weiss vom Schwure nicht das Herz, das auch unserseits im vorliegenden Falle zu thun. Aber wenn schon die von euch ausgehobenen und durch den Soldateneid verpflichteten Krieger die euch geschworne Treue höher als ihr eigenes Leben und die Eltern und das Vaterland und alle Verwandten stellen, ungeachtet ihr ihnen doch nichts Unvergängliches bieten könnt: so wäre es wahrhaft lächerlich, wenn wir, die wir Unvergänglichkeit begehren, nicht Alles ertrügen, um das, was wir verlangen, auch zu erhalten von dem, der es uns geben kann"'. Diese „Verachtung des sonst so geflohenen 'I, 39; vrgl. I, 8; II, 4.
Todes" sey, meint J., überhaupt ein hinreichender Fingerzeig für jeden einigermassen Nachdenkenden, dass die Christen den Schein von der Wahrheit, das Vergängliche von dem Unvergänglichen wohl zu unterscheiden wissen und kein anderes Ziel haben als die „Unvergänglichkeit durch die Tugend", wie das „die Poeten von den sogenannten Göttern (Herkules u. s. w.) erzählen"'. 'II, 11.

J's. politische Rechtfertigung des Christenthums.

An diese Rechtfertigung des Christenthums in **sittlicher** Hinsicht schloss J. die **politische** an: die Abwehr staatlichen Argwohns, der unter dem absolutistischen Regimente des Imperatorenthums so rege war; den Nachweis, dass eben die Christen die harmlosesten, unsträflichten, in Erfüllung ihrer

Bürgerpflichten eifrigsten Angehörigen des römischen Reichs damaliger Zeit seyen. „Wir beeifern uns überall vor allen, Abgaben und Steuern denen, die von euch damit beauftragt
'I, 17. sind, zu entrichten, wie wir von Christi unterwiesen sind'" (vrgl. Luk. 20, 22 u. 25). Ueberhaupt leisteten die Christen der Obrigkeit überall den gebührenden Gehorsam und die Ehrerbietung, aber allerdings innerhalb ihrer Gränzen. In Gemässheit des Spruches Christi: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist, beteten sie nämlich „nur Gott" an (müssten darum, eben weil diess ein ausschliessliches Vorrecht der Gottheit sey, aus religiöser Gewissenhaftigkeit den Kaisern solche Adoration, wie sie seit Augustus herkömmlich, verweigern, vrgl. S. 58); „in allen andern Stücken dienen wir euch aber bereitwillig, erkennen euch als Könige und Regenten der Menschen an und beten, dass ihr möget als solche, die mit der Herrschergewalt auch Weisheit und
'I, 17. Besonnenheit haben, erfunden werden'. Wohl „erwarten wir auch ein Reich, wie ihr gehört habt" (vrgl. S. 80); aber mit Unrecht argwöhnt ihr, es sey ein menschliches (politisches). Da wir vielmehr ein Gottesreich meinen, wie auch schon daraus erhellet, dass wir in unsern Verhören bekennen, wir seyen Christen, obwohl wir wissen, dass der Tod auf dieses Bekenntniss steht. Denn wenn wir ein menschliches Reich erwarteten, würden wir läugnen, um nicht getödtet zu werden, und würden uns zu verstecken suchen, um unserer Erwartungen nicht verlustig zu gehen. Doch weil wir nicht auf dem Zeitlichen unsere Hoffnungen haben, so achten wir auch unsere Henker nicht gross, da wir ja ohnehin einmal einen
'I, 11. Tod schuldig sind"'. Die Anklage aber, dass das Christenthum für die menschliche Gesellschaft unbrauchbare Mitglieder bilde, lässt J. in ihr Gegentheil umschlagen durch den Nachweis, dass z. B. eben die christliche Lehre von Gottes Allwissenheit und Gerechtigkeit die Sozietät sicherer stelle als alle menschlichen Gesetze. „Mehr als alle Menschen sind wir euch Mitarbeiter und Mithelfer zum Frieden, die wir lehren, dass kein Uebelthäter, kein Habsüchtiger, kein Hinterlistiger, wie auch kein Tugendhafter Gotte verborgen bleiben könne, sondern dass Jeder je nach dem Verdienste seiner Thaten

J's. soziale Rechtfertigung des Christenthums.

entweder der ewigen Strafe oder Seligkeit entgegengehe; denn wenn alle Menschen diess erkenneten, so würde sicherlich Niemand auch nicht auf kurze Zeit das Schlechte vorziehen; vielmehr in aller Weise sich zusammennehmen und mit Tugenden schmücken, um in Besitz der von Gott verheissenen Güter zu kommen und den angedrohten Strafen zu entgehen"'. Immer sey es ja die Voraussetzung der Möglich- 'I, 12.
keit, dem menschlichen Richter verborgen zu bleiben, wesswegen die Menschen trotz aller Gesetze und angedrohten Strafen sich vom Bösen nicht abhalten lassen; „wüssten und glaubten nun Alle, dass vor Gott nichts verborgen sey, nicht blos die wirklichen Thaten nicht, sondern nicht einmal die Gedanken und Anschläge, so würden sie wenigstens wegen der drohenden Strafe sich ehrbarlich halten"'. 'I, 11.

J's. religiöse Rechtfertigung des Christenthums.

Wir folgen nun J. auf das **religiöse** Gebiet. Dass Christ und Atheist nahezu dasselbe sey, das stand in der öffentlichen Meinung der damaligen heidnischen Welt so ziemlich allgemein fest (s. S. 74). Ein Hauptmoment einer christlichen Apologie musste daher die Abweisung solcher Beschuldigungen, die religiöse Rechtfertigung des Christenthums bilden. Dass die Christen Götterläugner seyen, räumte nun J. ein, sofern man unter diesen Göttern die Göttergebilde verstehe, — an sich „seelenlose und todte Massen"', die durch die Hand von 'I, 9.
Künstlern, und nicht selten von sehr unsittlichen, zu Götterbildern verarbeitet und gestaltet und in Tempeln aufgestellt würden, und die man dann Götter heisse „zur Schmach Gottes, der eine unaussprechliche Gestalt und Ehre hat". Jedoch auch nicht einmal Symbole des Göttlichen seyen sie, sondern „Gestalten der bösen Dämonen"'. Wenn nun die 'I. 9.
Christen mit Beziehung auf diese Dämonen, die sie „nicht blos nicht für gut halten und erklären, sondern für böse und ruchlos und weit unter den Menschen stehend, die nach Tugend streben", für Atheisten erklärt werden, so lassen sie sich auch das gerne gefallen'; es gehe ihnen hierin nur wie 'I, 6.
schon dem Sokrates. Jedoch Atheisten seyen sie darum keineswegs im eigentlichen oder wahren Sinne; nicht hinsichtlich „des allein wahren Gottes und Vaters der Gerechtigkeit, Züchtigkeit und aller übrigen Tugenden, und der über alle

'I, 6. Berührung mit dem Bösen ist"'; vielmehr „ihn und den Sohn,
der von ihm ausgegangen ist, und uns (eben) das (nämlich:
die Erkenntniss des wahren Gottes) gelehrt hat, und das Heer
der andern ihm folgenden und verwandten guten Engel und
den prophetischen Geist verehren und anbeten, und ehren
'I, 6. wir mit Vernunft und Wahrheit"'. Aehnlich bezeichnet Justin
an einem andern Ort den Gegenstand der christlichen Gottes-
verehrung. Es ist „der Werkmeister dieses Alls, den wir
verehren (in geistiger Weise); welcher Besonnene wird
daher nicht bekennen, dass wir keine Atheisten sind"? Der
uns aber „Lehrer dieser wahren Gottesverehrung geworden
und dazu geboren ist, Jesus Christus, unter Pontius Pilatus
gekreuzigt, ihn, der, wie wir wissen, der Sohn Gottes selbst
des wahrhaftigen ist, ehren wir in zweiter Linie, so wie den
prophetischen Geist in dritter, nicht ohne Grund, wie wir
'I, 13. beweisen werden'. Denn „nachdem wir dem Logos geglaubt
haben, standen wir von dem Dämonendienst ab und folgen
'I, 14. nun dem ungezeugten Gott allein durch seinen Sohn"'. —
Demgemäss sey denn auch der Christen **Kultus**: ein Gottes
würdiger, ihrem geistigen Monotheismus entsprechender, nicht
'I, 9. „in vielen Schlachtopfern und Blumenkränzen"', nicht in „Blut,
'I, 13. Trankopfern und Räucherungen"', überhaupt „nicht in mate-
riellen Gaben"; denn „wir wissen, dass Gott derselben nicht
'I, 10. bedarf, vielmehr selbst Alles den Menschen spendet"'. Aber
„ihn mit dem Worte des Gebets und der Danksagung für
Alles, was wir zu uns nehmen, nach Vermögen preisen, das
von ihm zur Ernährung Geschaffene nicht durch Feuer unnützer-
weise verzehren, sondern für sich und die **Bedürftigen** ver-
wenden, ihm in dankbarer Gesinnung feierliche Gebete und
Lobgesänge bringen für Gewordenseyn, für alle Mittel zur
Gesundheit, für die Beschaffenheit der Elemente und den
'I, 12. Wechsel der Jahreszeiten"', das und „Nachahmung Gottes"
sey der wahre Kultus (der Christen); denn „nur an jenen
einzig hat Gott, wie wir belehrt worden sind, sein Wohlge-
fallen, die das Gute, das ihm inne wohnt, nachahmen; nämlich
Züchtigkeit und Gerechtigkeit und Menschenliebe und was
alles Gott, der mit keinem gegebenen Namen benannt werden
'I, 10. kann, eigen ist"'.

Es müsse denn aber doch, warfen die Heiden ein (s. S. 120) nicht viel an diesem Christengotte seyn, der seine Verehrer nicht besser zu schützen wüsste; oder, wie J. sich ausdrückte, „es möchte Einem der Gedanke kommen, dass wir, wenn wir, wie wir versichern, Gott zum Helfer hätten, nicht von den Ungerechten (wie wir sie bezeichnen) so unterdrückt und heimgesucht werden könnten"'; — allerdings ein karak- 'II, 5.
teristischer Ein- und Vorwurf auf dem Standpunkt der Heiden und zumal der Römer; wie denn „die Stärke und Liebe eines Gottes im Alterthume allgemein nach der Macht und dem Wohlstand berechnet wurde, welchen er einem Volke verlieh, und umgekehrt das Unglück eines Volkes als ein Zeichen seiner Gottverlassenheit oder der Schwäche seines Gottes galt". In seiner kleineren Apologie besonders lässt sich J. auf die „Lösung" dieses Einwurfs ein, indem er auf die Zukunft verweist, welche die rechte Ausgleichung bringen werde. Dannzumal nämlich würden die Dämonen und ihre Anhänger — diese Verfolger der Christen — „im ewigen Feuer die Züchtigung und Strafe davon tragen, wie alle Propheten vorausverkündet und Jesus unser Lehrer gelehrt"'; und das 'II, 8.
sey „kein leerer Schreckpopanz, wie die, welche für Philosophen gehalten werden, sagen"'; denn wenn dem nicht so 'II, 9.
wäre, „dass die Bösen mit dem ewigen Feuer gestraft würden", müsste man annehmen, entweder: „Gott wäre nicht", oder: „er kümmerte sich nicht um die Menschen und wäre gleich einem Stein", und „Tugend und Laster wären ein leerer Wahn"', und diejenigen, welche gute Gesetze übertre- 'I, 28; II, 9.
ten, würden mit Unrecht von den Gesetzgebern bestraft"'. 'II, 9.
Warum nun aber nicht sofort diese unausbleibliche Strafe eintrete, diess habe seinen (guten) Grund. Nämlich „nur um des Samens der Christen willen, den er als (wirksame) Ursache in der Natur erkennt (s. u. „von der Welt), verzögert Gott die Verschüttung und Auflösung der ganzen Welt und dass fortan keine bösen Engel und Dämonen und Menschen mehr sind"'; wäre diess nicht, so „wäre euch nicht mehr möglich, 'II, 7; I, 45.
solches zu thun und von den bösen Dämonen euch treiben zu lassen, sondern das Feuer des Gerichtes käme herab und würde Alles ohne Unterschied auflösen, wie einst die Sünd-

'II, 7. fluth, die Niemand übrig liess als Noah"'. Dass also Gott
verziehe, „Satan sammt seinem Heer und den ihm nachfol-
'I, 28. genden Menschen in's Feuer zu verstossen zur ewigen Strafe"',
das geschehe „von wegen des Menschengeschlechtes" (des
Samens der Christen), denn „Gott sieht von Einigen voraus,
dass sie Busse thun und gerettet werden, von denen Einige
vielleicht noch gar nicht geboren sind". Nur sey, setzt J. bei,
dieser Verzug kein Gewinn für die Bösen, die, „weil Gott im
'I, 28. Anfang Engel und Menschen frei geschaffen', ihre Freiheit
jetzt wohl zum Bösen missbrauchen, aber dann nur um
so gewisser für ihre Sünden im ewigen Feuer gestraft wür-
'I, 45. den"; es sey aber auch „kein Schaden für die Guten"', die
Christen; denn „wir würden nicht getödtet werden, noch
wären die bösen Menschen und die Dämonen mächtiger als
wir, wenn nicht jeder geborne Mensch auch einen Tod schuldig
wäre; — wesshalb wir auch, wenn wir diese Schuld abbe-
'II, 11. zahlen, nur Dank haben"'; ja es „verachteten" die Christen
den von Andern „gefürchteten Tod", denn sie wüssten ein
ewiges Leben.

In dieser Art hat J. den christlichen Glauben als Monotheismus gerechtfertigt. Er begnügt sich indessen nicht mit diesem Allgemeinen. Er versucht auch eine Rechtfertigung und Begründung einzelner Dogmen, die den Heiden besonders anstössig waren.

Justin's Vertheidigung der Verehrung Jesu Christi als des Sohnes Gottes.

Ein solches war die Verehrung der Person J. Christi,
des Gekreuzigten, als des Sohnes Gottes. „Des
Wahnsinns beschuldigen sie uns darin, dass wir die zweite
Stelle (s. S. 146) nach dem unwandelbaren, ewigen Gott
'I, 13. und Vater des Alls einem gekreuzigten Menschen geben"'.
Aber zu solchen Einwänden und Vorwürfen hätten die Heiden keine Berechtigung, meint J., der sie auf Analogien auf dem Gebiet ihrer eigenen Religionen (Mythologien) verweist; was sie hier zugeben, warum das dort für absurd erklären? „Wenn wir sagen, dass das Wort, welches erstes Erzeugniss Gottes ist, ohne Vermischung gezeuget, dass unser Lehrer Jesus Christus gekreuztgt, gestorben, auferstanden und gen Himmel aufgefahren ist, so sagen wir damit nicht Etwas, was neu und gegen die bei euch sogenannten Göttersöhne wäre; denn wie

viele Söhne des Zeus die von euch geachtetsten Schriftsteller
nennen, wisst ihr'; der Sohn Gottes aber, der Jesus heisst, 'I, 21.
würde, auch wenn er nur im gewöhnlichen Sinne
Mensch wäre, um seiner Weisheit würdig seyn, Sohn
Gottes genannt zu werden; denn einen Vater der Männer und
Götter nennen alle eure Schriftsteller Gott'. Sagen wir nun, 'I, 22.
er sey auf eigene, von der gemeinen Zeugung verschiedene
Weise aus Gott als Gottes Logos gezeugt worden, so haben
wir das mit euch gemein, die ihr euren Hermes den Logos,
Dollmetscher und Botschafter Gottes nennt'. Versichern wir, 'I, 22.
er sey aus einer Jungfrau geboren, so ist auch das uns gemein
mit eurem Perseus, den ihr geboren werden lasset von einer
Jungfrau, Namens Danae, auf die sich euer sogenannter Jupiter
in einem Goldregen herabliess'. Sagen wir, er habe Lahme 'Dial. 67.
und Paralytische und von Geburt an Sieche gesund gemacht,
ja Todte auferweckt, so kann erscheinen, als sagten wir
Aehnliches, was ihr von eurem Aeskulap erzählt'. Sollte aber 'I, 22.
Jemand Anstoss nehmen, dass er gekreuzigt worden, so ist
auch da eine Analogie an dem, was ihr eure Söhne des Zeus
erdulden lasset: Aeskulap wurde vom Blitze getroffen, Bacchus
zerrissen, Herkules übergab sich im Ueberdruss seiner Mühen
selbst dem Scheiterhaufen'. So verschiedene Todesarten wer- 'I, 21.
den von diesen Göttersöhnen erzählt, dass auch um seiner
eigenthümlichen Todesart willen Christus nicht tiefer steht"'; 'I, 22.
vielmehr stehe er nur um so erhabener da, denn gerade dieser
Kreuzestod sey „das grösste Symbol seiner Macht und Herrschaft", wie man auch schon „aus dem, was in die Augen falle", sehe; „betrachtet nämlich nur Alles in der Welt, ob es ohne diese (Kreuzes-)Form verwaltet werden oder in Verbindung mit einander treten kann; man kann das Meer nicht durchschneiden, wenn nicht dieses Siegeszeichen, das der Segel genannt wird, unverletzt im Schiffe bleibt; man kann die Erde nicht pflügen, nicht graben, noch irgend sein Handwerk ausüben ohne Anwendung von Werkzeugen, die diese Form haben; die Gestalt des Menschen unterscheidet sich durch nichts anderes von der der unvernünftigen Thiere, als durch das Kreuzähnliche, welches darin, dass er eine aufrechte Haltung hat und die Hände ausgestreckt und im Gesicht die

Nase von der Stirn abwärts hervorragend, sich ausdrückt, selbst eure Fahnen und Trophäen, in denen ihr bei euren Aufzügen die Zeichen eurer Macht und Herrschaft zur Schau traget, haben die Form des Kreuzes und offenbaren dessen Macht, obwohl ihr davon keine Ahnung habet; sogar die Bildsäulen, welche euren Kaisern nach ihrem Tode errichtet werden, errichtet ihr in dieser Form und betitelt sie dann
'I, 55. Götter"'. Sollte endlich der Glaube an die Himmelfahrt Christi befremden, so „denkt an das, was ihr von Askulap, Bacchus, Herkules, den Dioskuren, Perseus, Bellerophontes erzählet, dass sie alle in den Himmel erhoben worden seyen. Denn was soll ich noch die der Ariadne anführen und die, so gleich ihr unter die Sterne versetzt wurden! Und erst noch eure Kaiser, die ihr nach ihrem Tode apotheosirt! führt ihr doch sogar (allemal) einen Zeugen auf, der eidlich versichert, er habe den verbrannten Kaiser von dem lodernden
'I, 21. Scheiterhaufen in den Himmel aufsteigen sehen"'.

Justin's Vertheidigung des christlichen Glaubens an eine dereinstige Vergeltung und Auferweckung.

Ein anderer dogmatischer Hauptanstoss war den Heiden der feste Glaube der Christen an eine *Fortdauer nach dem Tode*, — wozu indess allerdings die theilweis krassen Vorstellungen, welche die Christen mit diesem Glauben verbanden, nicht wenig beitrugen. Indem Justin die besonderen eschatologischen Vorstellungen, die er im Dialog mit Tryphon mehr hervortreten lässt, vom 1000. Reich, von erster und zweiter Auferstehung u. s. w., in den Apologien, wo er sich an die Heiden wendet, zurücktreten lässt, hebt er dagegen die allgemeine Idee von einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode, einer seligen der Guten, einer unseligen der Bösen, um so nachdrücklicher hervor. Er rechtfertigt das besonders vom *sittlichen* Standpunkt aus, auf den er die Heiden zu stellen sucht, die eben darum, meint er, von solcher Vergeltung nichts wissen wollten. „Die sich durch Werke Gottes Willen gemäss beweisen, werden dereinst, das ist unsere Lehre, des Umgangs mit Gott gewürdigt werden, mit ihm herrschend, frei von Vergänglichkeit und Leiden. Denn wie er sie, die nicht waren, im Anfang geschaffen, so werden auch, wie wir glauben, die, so das Ihm Wohlgefällige erwählen, wegen dieser ihrer Wahl der Unvergänglichkeit und Gemein-

schaft mit ihm gewürdigt werden"'. Aber eben so gewiss 'I, 10.
„wird auch Jeder nach der (Un-)Würdigkeit seiner Handlungen im ewigen Feuer büssen und nach Massgabe der von Gott empfangenen Kräfte Rechenschaft geben müssen"; denn „wenn es (im Tode) mit Empfindungslosigkeit endete, das wäre für alle Gottlosen ein erwünschter Fund; da aber allen Gestorbenen Empfindung verbleibt und eine ewige Pein bevorsteht, so säumt nicht euch überzeugen zu lassen, dass diess wahr ist"'. — Uebrigens verweist er die Heiden, um ihnen 'I, 18.
die Einwürfe gegen das gute Recht dieses eschatologischen Glaubens abzuschneiden, wiederum auf Analogien auf ihrem Gebiet. „Die Todtenbeschwörungen, die Beschauungen unverdorbener Knaben, die Ladungen menschlicher Seelen, die Funktionen der bei den Magiern sogenannten Traumdeuter und ihrer Gehülfen, und die Prozeduren derer, die solcher Dinge kundig sind, mögen euch überzeugen, dass die Seelen auch nach dem Tode noch Gefühl und Bewusstsein haben; ebenso auch die (nach den damaligen heidnischen Vorstellungen) durch die Seelen Verstorbener ergriffenen und zu Boden geworfenen Menschen, die man insgemein Dämonische und Rasende nennt; ferner eure von euch so geheissenen amphilochischen, dodonischen und delphischen Orakel, der Schacht Homer's und das Hinabsteigen des Ulysses in die Unterwelt, ... die Sagen von Rhadamantus und Minos, ... endlich die Ansichten und Lehren des Empedokles, Pythagoras, Plato und Sokrates. Schenkt uns also wenigstens gleich wie ihnen Glauben, die wir nicht weniger als sie, sondern **noch mehr** an Gott glauben"'. Nämlich auch noch daran, „dass 'I, 18; 8.
wir unsere erstorbenen und in die Erde gelegten Leiber wieder erhalten werden"', was gar nicht so „unglaublich" sey; nicht 'I, 18.
unglaublicher als die Bildung des menschlichen Körpers aus der verhältnissmässig geringen Quantität männlicher Samenfeuchtigkeit. J. meint, „wenn wir nicht in einem Körper wären, und es sagte uns Jemand, aus einem so kleinen Tröpfchen des menschlichen Samens könnte ein so grosses Gebilde mit Gebeinen, Nerven und Fleisch sich entwickeln, wie wir es sehen, nichts würde Einem unglaublicher vorkommen"; und „wenn ihr nicht wäret, wie ihr nun seyd und auf solche Weise

geworden, und es würde euch Jemand den Samen eines
Menschen und daneben eine Zeichnung des menschlichen
Körpers zeigen und versichern, daraus werde derselbe; glaubtet
ihr's, bevor ihr's geworden sähet? Auf dieselbe Weise, weil
ihr noch nie einen Todten gesehen habt wieder auferstehen,
seyd ihr im Unglauben. Aber wie ihr nie geglaubt hättet,
dass ihr in solcher Gestalt aus einem so kleinen Tropfen
werden könntet und euch jetzt doch geworden sehet: so
nehmet nur an, dass es nicht unmöglich sey, dass die wie
Samenkörner in die Erde gelegten und aufgelösten mensch-
lichen Leiber zur Zeit auf Geheiss Gottes wieder auferstehen
und mit Unvergänglichkeit überkleidet werden. Was für eine
Gottes würdige Macht die annehmen, die sagen, Jeder kehre
wieder in das zurück, woraus er entstanden und hiegegen
vermöge nicht einmal Gott etwas anderes, dafür habe ich
kein Wort; das aber ist mir klar, dass sie nie die Möglichkeit
geglaubt haben würden, dass sie selbst und die ganze Welt
auch so würden, wie sie nun es doch sehen. Für besser aber
nehme ich an, von Gott das zu glauben, was unserer Natur
und Menschen unmöglich ist, als gleich den Andern ungläubig
zu seyn, — da auch unser Lehrer Jesus Christus gesagt hat:
I, 19. was bei Menschen unmöglich sey, sey bei Gott möglich".

Dieser eschatologische Glaube und diess „Verlangen
nach einem ewigen, bedürfniss- und leidenlosen und reinen
I, 39. Leben bei Gott", und die Gewissheit, desselben dereinst
theilhaft zu werden, was die Christen jener Zeit so stark, ja
freudig machte, den Tod für ihr Bekenntniss zu leiden, war
den Heiden ein so Widerwärtiges, dass sie sogar ihren Spott
darüber hatten (S. 120); „die Christen möchten sich doch
lieber selbst tödten und zu ihrem Gott ziehen und ihnen
II, 4. keine Unmuss weiter machen". Aber (entgegnete Justin)
„würden wir alle uns selbst tödten, so dass Niemand mehr
geboren würde und in den göttlichen Lehren unterwiesen,
oder auch dass, so viel an uns wäre, das menschliche Geschlecht
fürder nicht mehr wäre, so thäten wir, wenn wir so handel-
ten, selbst Etwas, was gegen Gottes Willen wäre; dagegen
wenn wir (gerichtlich) gefragt werden, läugnen wir nicht,
weil wir uns nichts Böses bewusst sind, wohl aber es für

gottlos halten, nicht in Allem die Wahrheit zu sagen, was, wie wir wissen, Gott wohlgefällig ist"'. 'II, 4.

Die positiven Beweise J's. für die Wahrheit des christlichen Glaubens.

Wie wir bis jetzt J. in religiöser Hinsicht die Sache des Christenthums haben vertheidigen hören, das betraf doch zunächst nur einzelne Lehren; und die Apologie war mehr abweisender Art, indem er die Heiden vornehmlich an Analogien auf ihrem eigenen Gebiete erinnerte. Er gibt nun aber auch, und nicht blos für jene einzelnen Lehren, positive Beweise, „damit Allen klar werde, dass, was wir behaupten, belehrt von Christus und den ihm vorangegangenen Propheten, allein wahr sey und älter als alle eure Schriftsteller, und dass wir nicht desshalb, weil wir etwa dasselbe sagen wie jene, Gehör und Annahme fordern, sondern weil das, was wir sagen, das Wahre sey; und dass Jesus Christus allein eigentlich als Sohn aus Gott erzeugt sey, er sein Logos und Erstgeborner und seine (Vernunft) Kraft, und nach göttlichem Willen Mensch geworden, der uns diess gelehrt habe zur Erneuerung und Wiederbringung des Menschengeschlechtes"'. 'I, 23.

Die alttestamtl. Weissagungen.

Den Hauptbeweis nun führt J. aus den alttestamentlichen Weissagungen, der erste, der diese apologetische Richtung anschlug, die nach ihm eine Eigenthümlichkeit der ganzen alten Kirche geworden oder geblieben ist. Er sagt es uns selbst, wesswegen er diesen Beweis so hoch hält. „Nur Gottes Werk ist es, ehe Etwas geschehen, das vorauszusagen, und dass es dann, wie es vorausgesagt worden ist, so als erfüllt sich zeigt'. Es soll mir daher auch Niemand einwenden, was 'I, 12. denn im Wege stehe, anzunehmen, dass (z. B.) der von uns geheissene Christus ein Mensch von Menschen geboren gewesen sey, und die Wunder, welche wir ihm zuschreiben, durch magische Kunst verrichtet und durch den Schein, als ob er Gottes Sohn wäre, veranlasst habe. Wir glauben ja denen, die das sagen, nicht auf's blosse Wort, sondern müssen, und wir können darum nicht anders, denen unsern Glauben schenken, die die Dinge, ehe sie geschehen sind, vorhersagten, weil wir Alles, wie es vorhergesagt worden, in Erfüllung gegangen und täglich noch in Erfüllung gehen sehen, was als grösster und wahrster Beweis auch euch, wie wir erachten, erscheinen wird"'. Und J. begnügt sich nicht, diese 'I, 30.

These im Allgemeinen nur aufzustellen; er führt den Beweis im Einzelnsten und auf's Weitläufigste durch; — ein exegetischer Nachweis, der einen Hauptbestandtheil seiner Apologie bildet. „Wir haben in den Büchern der Propheten gefunden, dass unser Jesus Christus kommen und und von einer Jungfrau geboren werde, und nach erlangtem Mannesalter allerlei Krankheiten heilen, Todte auferwecken und beneidet, verkannt und gekreuzigt werden, sterben, auferstehen und zum Himmel aufsteigen, Sohn Gottes seyn und heissen würde; so wie dass Einige von ihm unter alles Menschengeschlecht ausgesandt würden, dieses zu verkündigen, und dass die Menschen aus der Heidenwelt ihm mehr glauben würden. Es wurde aber vorhergesagt, ehe er erschien, bald 5000, bald 3000, bald 2000, bald 1000, bald 800 Jahre zuvor; denn nach der Reihe der Generationen erstanden immer wieder neue und
'I, 31. andere Propheten"'. Am Schlusse dieses Weissagsbeweises, den er in seiner Apologie des Christenthums dem Judenthum gegenüber nicht blos wiederholt, sondern noch reicher ausführt (s. u.), ruft er aus: „Genug für die, die Ohren zum Hören und Verstehen haben; es kann sie überzeugen, dass wir nicht nach Art der mythologischen Fabeln von den vorgeblichen Söhnen des Zeus zwar wohl reden, aber nicht beweisen können; denn wie würden wir einem gekreuzigten Menschen glauben, dass er der Erstgeborne des ungezeugten Gottes sey und dereinstiger Richter des ganzen Menschengeschlechtes, wenn wir nicht Zeugnisse hätten, die wir schon vor seiner Menschwerdung über ihn verkündigt finden und nun demgemäss eingetroffen sehen, — nämlich die Verwüstung des jüdischen Landes und uns, die aus allem Volk der Erde durch die Lehre seiner Apostel gläubig Gewordenen und von ihrem früheren irrigen Wandel und Wegen Abgetretenen, und wie der Christen aus den Heiden mehrere und wahrhaftigere sind als aus den Juden und Samaritanern. So Vieles und Grosses vor Augen gelegt kann in denen, die das Wahre umfassen und am Schein keinen Gefallen finden, noch von Leidenschaften sich beherrschen lassen,
'I, 53. Glauben und Ueberzeugung mit Grund bewirken"'. Ein Beweis freilich, der, wie schlecht oder wie gut er auch gerathen seyn

mochte, jedenfalls den Heiden gegenüber, auf welche die Apologie es zunächst abgesehen hatte, und die doch das A. T. nicht kannten und überhaupt eine verächtliche Meinung von der jüdischen Religion hatten, in dieser detaillirten Weise nicht am Platze und wirkungslos war. Aber J. ist nun einmal so von ihm getroffen und voreingenommen, dass er in ihm recht eigentlich das göttliche Siegel der Wahrheit des Christenthums, wenigstens nach aussen, findet. „Und da wir so, schliesst er konsequent, Alles was bereits in Erfüllung gegangen ist, schon vor seinem Eingetroffenseyn als durch die Propheten vorausverkündet nachwiesen, so müssen wir nothwendig auch in Bezug auf das gleicherweise Vorausverkündete aber noch nicht Eingetroffene Glauben haben, dass es in alle Wege noch eintreffen werde"'. Er denkt dabei besonders an das 1000. Reich, die zweite Parusie Christi und die Herrschaft über seine Feinde. Doch nicht blos die Vorherverkündigungen im A. T. — auch die eigenen Weissagungen Jesu und ihre bereits theilweise eingetroffene Erfüllung zieht J., wiewohl nur im Vorübergehen, an als Zeugniss für die Glaubwürdigkeit des Christenthums. Er thut es da, wo er von dem Auftreten der „falschen Lehrer" (der Häretiker) und den Verfolgungen der Heiden spricht. Denn „dass das Alles geschehen werde, hat unser Lehrer vorausgesagt; desshalb werden wir auch fest und zuversichtlich zu Allem, was er uns gelehrt hat, da bereits thatsächlich sich als erfüllt zeigt, was er als kommend voraussagte"'.

'I, 51.

'I, 12; vergl. Dial. 51; 82.

Die Vernunftmässigkeit und Reinheit der christlichen Religion.

Mit diesem mehr äusseren, diesem Weissagungsbeweis, verbindet indess J. auch einen positiv-inneren, der Wesen und Gehalt des Christenthums an und für sich zum Gegenstand hat: den Nachweis der Vernunftmässigkeit und Reinheit der christlichen Religion; was er zunächst so thut, dass er zeigt, wie in der Person des Stifters der Logos in seiner ungetheilten Fülle erschienen sey (s. J. und die Philosophie). Und hieran schliesst sich dann, was wir ihn bereits haben ausführen hören, die Hinweisung auf die rein geistige Gotteserkenntniss und Gottesverehrung (s. S. 146), die durch das Christenthum der Welt geworden sey, auf dessen hohe Sittenlehre (s. S. 140), umbildende Kraft und

segensreiche Wirkungen (s. S. 142), auf die durch dasselbe gewonnene Einsicht in das theils nichtige, theils dämonische Wesen des Vielgötterthums (s. u.) und auf die Macht über das Dämonenthum.

b) Justin's Bestreitung des Heidenthums, d. h. der heidnischen Volksreligionen.

(J's. Dämonologie.)

Die Vertheidigung des Christenthums gegen das Heidenthum brachte es von selbst mit sich, dass J. auch mitunter die Waffen gegen dieses selbst kehrte.

Das Heidenthum — im rechten Gegensatz zum Christenthum — „unbeweisbar“; Wir haben ihn oben bei der Rechtfertigung einiger christlichen Dogmen sich auf Analogien aus dem heidnischen Götterglauben berufen hören; es galt ihm diess aber nur den Heiden gegenüber, denen er alles Recht zur Einrede benehmen wollte; an sich sind ihm alle diese Lehren, Mythen und Gebräuche des Heidenthums „gänzlich unbe-
' I, 54. weisbar“', und so weit sie mit Lehren und Gebräuchen des Christenthums Verwandtschaft haben, nur antizipirte Nachäffungen und Karikaturen des Christenthums, von den Dämonen
eine Karikatur des Christenthums. aufgebracht mit dem Zweck, „die Menschen zu verführen und zu betrügen“. Nämlich „als die Dämonen hörten, wie die Propheten den kommenden Christus verkündigt hätten, ... so bewirkten sie, dass man viele Söhne des Zeus annahm, in der Meinung, sie könnten dadurch erzielen, dass die Menschen das, was sich auf Christus bezieht, für Fabelei halten und mit den Sagen der Dichter in gleiche Kategorie setzen. Und das verbreiteten sie unter den Griechen und unter allen Völkern, wo sie hörten die Propheten vorausverkünden, dass
' I, 54. Christus werde mehr Glauben finden“'. Aber was sie derartiges „in falschem Verständniss der prophetischen Aussprüche“ aufgebracht hätten, seyen „Spott- und Zerrbilder“
' ib. gewesen'. Ein solches trügerisches Abbild von 1. Mos. 49, 10-11 sey die Sage des Bacchus als Erfinder des Weinstocks,
' ib. der Mythus von Bellerophon'; der von der Weltumwanderung
' ib., vrgl. D. 69. des starken Herkules ruhe auf Ps. 19, 5'; die Dichtung von den Krankenheilungen und Todtenerweckungen des Aeskulap auf

Jes. 35, 1; auf Jes. 7, 14 die Fabel von der jungfräulichen Geburt des Perseus'; auf Dan. 2, 34 und Jes. 33, 16 die Sage von der Geburt des Mythras aus einem Felsen und die Wahl der Höhle zum Einweihungsort der Mythrasjünger'. Selbst die christlichen Kultusakte hätten im Heidenthum ihr antizipirtes entstelltes Abbild erhalten; Jes. 1, 16-20, wo die christliche Taufe (s. u.) angedeutet sey, habe den Dämonen Veranlassung gegeben zu der Einführung der Sitte der Besprengungen und Waschungen vor dem Eintritt in ihre Tempel'. Eine Nachahmung des Abendmahls sey „in den Mysterien des Mythras, wo Brod und ein Becher Wasser mit Beifügung einiger Worte den Aufzunehmenden bei ihrer Einweihung gereicht werde"'. Nur „den Kreuzestod hätten sie in keinem der s. g. Jupiters Söhne (antizipirend) nachgeahmt, weil in die Hülle des Symbols gekleidet das darüber Bezügliche im A. T. ihnen unverstanden geblieben sey"'. – Eine bizarre Theorie, die in ihrer Durchführung geradezu lächerlich wird, nichts destoweniger aber auf dem sinnvollen Gedanken ruht, dass das Heidenthum eine Karikatur der wahren Religion sey!

'I, 54; D. 69.
'Dial. 70; 78.
'I, 62.
'I, 66.
'I, 55.

Unsittlicher Karakter des Heidenthums.

Indem J. nun aber auch in eine sittliche Beurtheilung der Götterlehre (Mythologie) eintritt, hat er für ihren Karakter nur die Bezeichnung: Unsittlichkeit. „Was für Handlungen von den s. g. Söhnen des Zeus erzählt werden, brauche ich denen, die es wissen, nicht zu sagen: da ist eben alles zum Verderbniss und zur Verführung der Lernenden"; denn „den Göttern nachzuahmen halten Alle für etwas Gutes"'. Und „von Zeus, den sie für den Erzeuger und Lenker aller Dinge halten, erzählen sie, was zu glauben von jeder besonnenen Seele ferne sey, er sey ein Vatermörder gewesen und habe, von gemeiner schimpflicher Lust entbrannt, den Ganymed und viele Weiber geschändet"'.

'I, 21.
'I, 21.

Dämonenthum hinter dem Heidenthum.

Wenn indessen Justin seine letzten Gedanken über das Wesen des Heidenthums ausdrücken will, so sagt er, die Idolatrie sey ein Werk der Dämonen, Dämonenthum. Die Dämonen nämlich, die er gezeugt seyn lässt „durch geschlechtliche Vermischung der Engel mit menschlichen Weibern", so wie diese gefallenen Engel selbst, von denen er sagt, dass Gott sie ursprünglich „über die Menschen und über Alles,

was unter dem Himmel, gesetzt und mit der Aufsicht darüber betraut habe, dass sie aber diesen Beruf übertretend eben durch die Vermischung mit menschlichen Weibern gefallen
'II, 5. seyen"', diese Dämonen und Engel, an ihrer Spitze ein „Heerführer", von den Christen „Satan", „Diabolus", „die
'I, 28; vergl. Dial. 103. Schlange"' genannt, wie sie selbst „von aller Gottesverehrung ferne" seyen, gleichsam die Personifikation und Inkarnation alles Bösen, so hätten sie nun auch die Menschen von der wahrhaften Gottesverehrung ab- und „an sich", in „ihren Dienst" zu ziehen und in ihre „Knechtschaft zu bringen
'I, 14; II, 5. gesucht"', und suchten es stets noch, „die in jedem Menschen vorhandene, für alles Schlechte empfängliche und von Natur vielgestaltige Begierde (= Sinnlichkeit) dabei zur Gehülfin
'I, 10. nehmend"'. Fragt man näher, wie J. sich das denkt, so sagt er, sie hätten das bewirkt „durch Traumgesichte" oder „durch magische Gaukeleien und Zauberschriften, dadurch sie alle
'I, 14; II, 5. die, die nicht um ihr Seelenheil sich mühten, berückten"', oder „durch Einschüchterungen nnd Drohungen von Martern" oder „Schreckbilder, die sie den Menschen vorführten, damit die, so derartige Erscheinungen nicht vernünftig prüften, erschreckt würden und von solcher Furcht ergriffen und nicht erkennend, dass das böse Dämonen seyen, sie Götter hiessen und jeden mit dem Namen betitelten, den jeder der Dämonen
'I, 5; 14; II, 5. sich beigelegt"'; oder „durch die Lehre von Brand-, Trank- und Fettopfern, deren Genuss ihnen, seit sie den Regungen sinnlicher Begierden unterworfen seyen, ein Bedürfniss geworden sey, und die sie von den unvernünftig lebenden Men-
'II, 5. schen verlangten"'.

In dieser Art erklärt J. die Idolatrie nach Ursprung und Entstehung als Dämonen-Verführung, nach ihrem eigentlichen Wesen aber als Dämonen-Verehrung; wie er denn geradezu von sich und seinen Glaubensgenossen aus der Heidenwelt sagt, sie hätten sich „von den Dämonen, die sie
'Dial. 30. ehedem verehrt, durch Jesus Christus zu Gott bekehrt"'. Selbst die s. g. Götter-Statuen in den Tempeln seyen, sagt er, nur eben die Abbildungen der Gestalten, welche die Dämonen angenommen hätten, als sie so oder so den Menschen erschienen; die Götternamen — Namen der Dämonen,

nach deren „Wahl und Eingebung" die Menschen die Götter benannt hätten'; der vorgeblichen Götter Schandthaten — 'I, 5; II, 5. wirkliche Schandthaten der Dämonen, „welche die Dichter und Mythologen, in ihrer Unwissenheit darüber, dass die Engel und die von ihnen gezeugten Dämonen an Knaben und Weibern und Städten und Völkern das, was sie niederschrieben, wirklich verübt haben, auf Gott selbst und seine sogenannten Söhne und Brüder, Poseidon und Pluto übertrugen"'. 'II, 5.

Wie so Justin alles das Wüste und Unsittliche, was die Mythologie fälschlich ihren Göttern beilege, nicht blos auf Rechnung (Inspiration) der Dämonen schreibt, sondern darin wirkliche Thaten derselben findet, und von ihnen sagt, dass sie „in's Menschengeschlecht Todtschlag, Krieg, Ehebruch, Schandthaten und alle Arten von Unsittlichkeiten gesäet hätten"', so seyen, fährt er fort, ebenfalls sie von je es 'ib. gewesen und seyen es noch, und auf ihren Antrieb und unter ihrer Fahne die in ihren Diensten stehenden schlechten Menschen, die gegen alles, was logosgemäss sey, und gegen die Träger dieser Richtung einen Kampf führten bis zur Vernichtung. „Zu allen Zeiten bewirkten sie, dass alle die, welche irgendwie der Vernunft gemäss zu leben und das Schlechte zu fliehen sich bestrebten, gehasst wurden'. Auch die vor 'II, 8. Christus Lebenden, die vernunftgemäss die Dinge zu betrachten oder abzuweisen sich bemühten, wurden als Gottlose und Neuerungssüchtige vor Gericht geschleppt"'. J. nennt den 'II, 10. Musonius (von seinen Zeitgenossen), den Heraklit, insbesondere aber den Sokrates, dessen Tod er ein Werk der Dämonen nennt; denn „als dieser durch wahre Vernunftgründe und nach gewissenhafter Prüfung dieses an's Licht zu stellen und die Menschen von den Dämonen abzubringen versuchte, haben die Dämonen mit Hülfe der Bosheitsfreunde unter den Menschen vermocht, ihn als einen Atheist und Gottlosen zum Tode zu bringen, unter dem Vorgeben, er führe neue Götter ein"', und „die Götter, die der Staat anerkenne, achte er 'I, 5. nicht dafür"'. Aber ganz besonders – und „was Wunder"? – 'II, 10. sey Gegenstand des Hasses und der Bekämpfung von Seite dieser Dämonen das Christenthum, dessen Bekenner „ihr unheilig Wesen" durchschauen und „nicht nach einem Theil

Der Kampf des Dämonenthums mit dem Logosthum überhaupt;

insbesondere aber mit dem Christenthum.

nur des spermatischen (s. u.) Logos, sondern nach dem ganzen Logos (Christus) und gemäss der durch ihn gewonnenen
'II, 8. Erkenntniss und Erleuchtung leben"'. Schon was Christus selbst zu erleiden gehabt, das „hätten die wahnsinnigen Juden
'I, 63. auf Antrieb der Dämonen gegen ihn gethan"'. Und so sey fort und fort ihr Bestreben, einerseits die (noch nicht bekehrten) Menschen „von Gott dem Schöpfer und seinem Erstge-
'I, 58. bornen, Christus', und von der Lesung und dem Verständniss
'I, 14. der prophetischen Schriften"' (worauf sie Todesstrafe gesetzt, s. S. 138), abzubringen, anderseits die Gläubigen Christi zu verfolgen und verfolgen zu lassen; ihr Werk seyen „die schimpflichen und ruchlosen Gerüchte, die gegen die Christen
'I, 10. ausgestreuet würden"'; ihr Werk die Beschuldigung des Atheismus; ihr Werk, dass „die unvernünftig lebenden Menschen und die in schlechten Gewohnheiten gross geworden
'I, 57. seyen und an Vorurtheilen hängen"', insbesondere auch die in ihrem Dienste stehenden Richter und Obrigkeiten (s. S. 120) „die Christen hassen und zu Tode bringen". Und nicht genug daran suchen sie nun auch noch (innerhalb der Kirche) ihr Werk zu treiben, indem sie Ketzer senden (s. u.), „Alles
'I, 58; 14. ihrem schon genannten Bestreben und Zwecke gemäss"'.

Sieg des Christenthums über das Dämonenthum.

Aber es sey ein vergebliches, ein ohnmächtiges Unterfangen; denn wie viel sie auch vermögen, — die Obmacht und den Sieg des Christenthums, der ihren Untergang in sich schliesse, vermöchten sie nicht aufzuhalten; sie haben „nicht bewirken
'I, 57. können, dass Christus, der Erschienene, verborgen blieb"'; sie haben „vergeblich das Verbot durchgesetzt, dass die Bücher der Propheten, der Sibylle und des Hystaspes nicht gelesen
'I, 44. würden"'; sie können es nicht hindern trotz aller Schreckmittel und Verführungskunst, dass nicht „immer Mehrere unter allerlei Volk von ihrem sündhaften Lebenswandel sich bekehren"; und „schon jetzt werden sie durch den Namen Jesu Christi (beschworen) überwunden und unterworfen, wie ihr ersehen könnt aus dem, was vor euren Augen geschieht; denn in aller Welt und auch in eurer Stadt heilten und heilen noch viele der Unsrigen im Namen Jesu Christi, des unter Pilatus Gekreuzigten, viele Dämonische, die von allen andern Beschwörern und Zauberern und Giftmischern nicht

geheilt wurden, und brechen die Macht der Dämonen und vertreiben sie aus den Menschen, von denen sie Besitz genommen hatten"', — eine „Weissagung ihres dereinstigen völligen Untergangs und ewigen Strafe"'. 'II, 6; vrgl. D. 30. 'II, 8.

Beurtheilung dieser Dämonologie.

In dieser Dämonologie J's. (im Wesentlichen dann auch Lehre der meisten vornicäischen Väter) ist der Mythus von der Vermischung der Engel mit den Töchtern der Menschen und die Erzeugung der Dämonen (Giganten) nach jüdischer Deutung der Stelle 1. Mos. 6, 2 (LXX); die angenommene Einwirkung der Dämonen auf die Menschen dämonologisches Zeitbewusstsein (bei Christen, Juden und Heiden), nur dass J. doch einen verwandten verkehrten Sinn in den Menschenherzen überall voraussetzt, wo er von Einwirkungen und Verführungen der Dämonen spricht. Dass nun aber das Heidenthum das eigentliche Gebiet des Satans und der Dämonen sey, in der Art, dass die Dämonen unter den Bildern der Götter von den Heiden verehrt würden, dafür beruft sich Justin auf Ps. 96, 5 (LXX)'; er hätte es mit mehr Recht können auf 1. Kor. 10, 20-21. Uebrigens davon abgesehen mussten schon die Unsittlichkeiten und Verbrechen, welche die heidnische Mythologie von ihren Göttern erzählte, die Christen darauf führen, hinter diesen s. g. Göttern, die sie als an sich nichtig erkannten, die Dämonen zu sehen, die sie eben jener Unsittlichkeiten beschuldigten. Dass endlich Justin auch die Christenverfolgungen von ihnen herleitete, war nur weitere Konsequenz einer Weltansicht, die (gutes und abgefallenes) Geisterreich und (gutes und böses) Menschenreich in genauesten Zusammenhang setzt; zugleich sprach sich darin das tief schmerzliche aber naive Gefühl aus, dass solche Verfolgungen unmenschlich seyen und unbegreiflich wären, wenn nicht andere (böse) Mächte als nur menschliche dahinter steckten. 'D. 83.

c) Justin und die hellenische Philosophie.

Werth der Philosophie als partieller Logosoffenbarung.

So tief wir auch unsern J. die heidnischen Volksreligionen haben stellen sehen, dem antiken Heidenthum alle und jede Wahrheits-Erkenntniss und Gottes-Offenbarung abzusprechen, ist er doch nicht gemeint; denn er ist davon durchdrungen,

dass der Logos auch vor seiner Menschwerdung in Christo sich
geoffenbart habe; dass „durch seine theilweise Erkennung und
Anschauung die Philosophen und Gesetzgeber Herrliches aus-
'II, 10. gesprochen und aufgebracht haben"'. Man sieht: die helle-
nische Philosophie in der Heidenwelt ist ihm vornämlich die
Stätte, in der er die Spuren dieses „spermatischen" Logos
findet, obwohl er einen grossen Unterschied unter den Phi-
losophenschulen selbst macht. Am niedrigsten stellt er die
Cyniker, die „das Ende aller Dinge in die Indifferenz setzen",
denen es darum auch „unmöglich ist, das Gute ausser dieser
'II, 3. Indifferenz zu erkennen"'; höher die Stoiker um ihrer Sitten-
lehre willen, wogegen er ihren Fatalismus, auch ihre eschato-
'II, 8; D. 1. logischen Lehren bekämpft'; am höchsten aber stehen ihm
Sokrates und Plato, dessen Schule er einst angehörte. Von
Sokrates, Heraklit, dem Stoiker Musonius und Andern, über-
haupt von allen denen, von denen er annimmt, sie hätten
„irgendwie dem Logos gemäss gelebt" und das Wesen des
Götterthums als Dämonenthum durchschaut, nimmt er sogar
keinen Anstand zu sagen, sie seyen (zwar nicht dem Namen
doch der That nach) „Christen" gewesen, wenn man sie auch
für „Atheisten" gehalten habe; und er setzt sie in Eine Reihe
mit den Barbaren: Abraham, Ananias, Azarias, Misael, Elias
'I, 16. und noch vielen Andern"'. Ja die Philosophie ist auch dem
Christen Justin noch immer „ein grösster und vor Gott höchst-
geltender Besitz"; sie allein „führt uns zu Gott und macht uns
ihm angenehm; und in Wahrheit sind die heilig, die Geist und
'D. 2. Herz ihr zugewandt haben"'. Wobei wir indessen zu bemer-
ken haben, dass er doch sehr unterscheidet zwischen der Idee,
die er von der Philosophie hat, und ihrer empirischen Erschei-
nung in den Systemen der Hellenen. „Was Philosophie sey
und weshalb sie zu den Menschen gesandt worden", sey „den
'ib. Meisten verborgen"'. Erst das Christenthum sey die allein
„sichere und heilsame" Philosophie.

Die Gebrechen der hellenischen Philosophie.

Wir sehen ihn daher ebenso sehr und noch viel mehr als
die theilweise Verwandtschaft den Unterschied zwischen Chri-
stenthum und vorchristlicher Philosophie, den Vorzug des
ersteren und die Gebrechen der letzteren hervorheben. Es ist
doch nur ein Same des göttlichen Logos in den alten Philo-

sophen, nur ein Abbild gewesen; daher ihre Wahrheitserkenntniss auch nur eine fragmentarische geblieben ist. „Sie vermochten vermöge des ihnen innewohnenden Samens des eingepflanzten Logos zwar das Seyende und Wahre zu erkennen, doch nur dunkel; denn etwas Anderes ist ein Same und Abbild, und etwas Anderes das selbst, aus dem jenes durch gnadenvoll gestattete Antheilnahme und Nachbildung entstanden ist"'. Einige ihrer Lehren hätten daher die Christen zwar II, 13.
„mit den Dichtern und Philosophen der Heiden gemein"; z. B. „in dem Satz, dass alles durch Gott geworden und geordnet sey, könnte es scheinen, als trügen sie einen Lehrsatz Plato's vor; in der Lehre von einem Weltbrand eine Meinung der Stoiker; in der Versicherung, dass die Seelen nach dem Tode mit Bewusstsein fortdauern, die Ungerechten bestraft, die Guten aber von aller Strafe frei und glücklich seyn würden, eine Ueberzeugung vieler Philosophen und Dichter; in der Behauptung, dass den Gebilden der Menschenhand keine Anbetung zukomme, einen Ausspruch des Komikers Menander und Anderer"'; dagegen „trügen sie Anderes auf erhabene I, 20.
und gotteswürdige Weise und allein mit Beweisen vor"'. Sey ib.
Plato auch nicht „ganz anders als Christus", so sey er aber auch nicht „durchweg ihm ähnlich, so wie auch nicht die andern, die Stoiker, Dichter nnd sonstigen Schriftsteller"'. Vielmehr II, 13.
„herrlicher als jede menschliche Lehre" sey offenbar die christliche, weil „um der Christen willen in der Person Christi der Logos selbst Mensch geworden, in seiner Totalität erschienen sey"'. Man könnte daher, meint J., in Folge dieser Mittheil- I, 5; II, 10.
nahme der Heiden an den Offenbarungen des den Christen in so vorzüglichem Sinne zugehörigen Logos geradezu sagen, „dass, was bei den andern Allen sich an trefflichen Aussprüchen finde, das eigentlich den Christen angehöre"'. II, 13.

Wenn Justin die Merkmale, die die Philosophie in ihrer Unzulänglichkeit karakterisiren, bezeichnet, so begreift er darunter auch „die Widersprüche, in welche die Philosophen unter einander selbst gerathen seyen"'. Zwar „Jeder, I, 44.
so weit er das mit dem samenartigen göttlichen Logos Verwandte schaute, hat vortrefflich gesprochen"'; aber, „sofern II, 13.
es doch nur ein theilweises Schauen war, erkannten sie nicht

Alles, was zum Logos gehört", daher sie „in den wichtigsten Dingen sich selbst widersprachen"; zum Zeichen, dass sie
'II, 10; 13. „keine sichere noch unwiderlegliche Erkenntniss hatten"'. Einen andern Grund für dieses „vielartige" sich widersprechende Wesen der Philosophie, die doch „nur Eine Wissenschaft ist und seyn soll", findet J. in dem Mangel an Selbstständigkeit besonders der Philosophen-Schüler; denn „leider traf es sich, dass den Ersten, die sich mit der Philosophie beschäftigten und durch sie berühmt wurden, Solche folgten, die dann nicht weiter um die Wahrheit forschten, sondern nur, betroffen von der gewaltigen persönlichen Erscheinung des Meisters und den ausserordentlichen Reden desselben, einfach das für wahr annahmen, was sie von ihm gelernt hatten; und dass dann auch diese wieder ihren Schülern ebendasselbe, nur mit einigen weiteren Ausführungen, überlieferten und so den-
'D. 2. selben Namen erhielten, den der Vater der Schule trug"'; daher denn „Platoniker, Stoiker, Peripatetiker, Theoretiker,
'ib. Pythagoräer"'.

Was im Ferneren unsern J. an der Philosophie (wenigstens seiner Zeit) schmerzlich berührte, war die Indifferenz in Betreff des religiös-theologischen Theiles der philosophischen Spekulation. Als Hauptgegenstand und Hauptaufgabe der Philosophie betrachtete er von je „die Erforschung des Göttlichen"; aber „die Meisten (der Philosophen) kümmern sich nicht einmal darum, ob Ein Gott oder mehrere Götter seyen, und ob ihre Vorsehung auf jeden Einzelnen von uns gehe oder nicht; als ob diese Erkenntniss Nichts zum seligen Leben
'D. 1. thäte"'. Welch' einen leuchtenden Gegensatz hiezu bildete ihm das Christenthum, das kein Widerspruchsvolles sey wie die Philosophie, keine Schulsache, kein menschliches Weisheits-Produkt, sondern Religion, absolute Religion! Daher denn auch seine Wirkungen ganz anderer Art als die der Philosophie seyen: intensiv — begeisterte Hingabe und sittlich-religiöse Umwandlung der sich unter seinen Einfluss stellenden Menschen (s. o. S. 141); und extensiv — Verbreitung über alle Klassen der Gesellschaft, wodurch seine Wahrheiten zu einem Allgemeingut werden; — recht im Gegensatze zur Ausschliesslichkeit der Philosophie und ihrer Schulen, welche die

(religiösen) Wahrheiten nur zu einem Eigenthum einiger wenigen Denker und Forscher machten. „Der platonische Sokrates (sagt er diessfalls treffend) ermahnte die Menschen durch Forschung der Vernunft Gott kennen zu lernen, indem er sprach: den Vater und Werkmeister des Alls zu finden ist nicht leicht, nicht räthlich aber, ihn, wenn er gefunden worden ist, Allen zu verkünden. Unser Christus aber hat das durch seine Macht bewirkt. Dem Sokrates schenkte Niemand so viel Glauben, dass er für diesen Ausspruch hätte sterben mögen, Christo aber glaubten nicht nur Philosophen und Philologen, sondern auch Handwerker und ganz unerfahrene Männer, und achteten nicht Ehre, Furcht noch Tod; aber das eben ist die Kraft des unaussprechlichen Vaters und nicht das Werk menschlicher Vernunft"ʹ. „Bei uns, sagt J. ähnlich ein ander- ʹII, 10.
mal, kann man dergleichen (philosophische Wahrheiten) von Menschen hören und lernen, welche zum Theil verstümmelt und des Gesichtes beraubt auch nicht einmal die Buchstaben kennen und der Sprache unkundig, aber weise und gläubig in ihrem Sinne sind; so dass sich leicht einsehen lässt, dass dieses nicht eine Frucht menschlicher Weisheit sey, sondern durch Gottes Kraft ausgesprochen werde"ʹ. ʹI, 60.

Die geschichtliche Abhängigkeit der hellenischen Philosophie von der alttestamtl. Offenbarung.

Die theilweise Uebereinstimmung zwischen der heidnischen Philosophie und einigen christlichen Lehren, die mannigfachen Anklänge an die christliche Wahrheit, welche sich in den Schriften der Philosophen zerstreut fanden, und die J. unbefangen genug war anzuerkennen und auszusprechen, haben wir ihn aus der innern Offenbarung durch den Einen weltgeschichtlichen Logos herleiten hören, die dort nur eine partielle, hier aber eine totale war. Wir finden ihn nun aber auch dieses relative Verwandtschaftsverhältniss in einer Art erklären, die jene erstere nicht blos beschränkt, sondern ihr geradezu widerspricht, indem er dasselbe, statt wie oben, auf eine beiden gemeinschaftliche Quelle — die Logosoffenbarung — zurückzuführen, auf eine rein äusserliche, mechanische, zwar historische Weise, wie er meint, und die doch in der That ganz unhistorisch ist, aus einer Abhängigkeit hellenischer Weisheit von der alttestamentlichen Offenbarung ableitet. Er sagt nämlich: „Alles, was die Philosophen und Dichter über die

Unsterblichkeit der Seele oder über die Vergeltung nach dem
Tode oder über die Betrachtung himmlischer Dinge und ähn-
liche Lehrsätze gesagt haben, haben sie nur können fassen und
aussprechen, nachdem sie von den Propheten den Anlass und
Anstoss empfangen haben, daher man in Allen Samen der
'I, 44. Wahrheit findet"'. Was z. B. die Stoiker von einem Weltbrand,
was die Dichter von einer Unterwelt sagen, findet J. schon
früher von Moses gelehrt und aus ihm entlehnt, ebenso Plato's
'ib. Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens', von der
„Bildung der Welt durch Gott (Gottes Wort) aus einem zu
'I, 59. Grunde liegenden formlosen Stoff" (1. Mos. 1)'; aus 4. Mos.
21, 6 leitet er die (angebliche) Meinung Plato's ab, dass der
Sohn Gottes (die Weltseele) in Gestalt eines X (d. h. gleich-
'I, 60. mässig überall) durch das All ausgedehnt sey'. „Wir glauben
somit, ist sein Schluss, nicht dasselbe was die Andern; vielmehr
'ib. bringen Alle nur das Unsrige nachahmend vor"'; denn „was
wir von Christo und den ihm vorangegangenen Propheten
belehrt sagen, ist allein wahr und älter als alle heidnischen
'I, 23. Schriftsteller"'. Diese Ansicht J's., die theilweise anerkannte
Weisheit der Philosophen als ein Lehngut aus den Schriften
Mosis und der Propheten darzustellen, war nun allerdings
keine ihm eigene; er theilt sie mit Andern seiner christlichen
Zeitgenossen, z. B. dem Gnostiker Basilides und dessen Sohn
Isidor; sie war überhaupt keine neue, sondern ist auf die
jüdisch-alexandrinische Theologie zurückzuführen und findet
sich bei Aristobul, Philo und Josephus vor; sie ist aber von
Justin mit Vorliebe adoptirt worden und durch ihn vornämlich
in die Schriften der folgenden Apologeten und Kirchenväter
übergegangen, denen sie sich aus den gleichen Gründen wie
Justin empfahl: durch sie nämlich nicht blos die Abhängigkeit
hellenischer Weisheit von der alttestamentlichen Offenbarung
darzuthun, sondern auch den Vorwurf der Neuheit, der dem
Christenthum so häufig gemacht wurde, abzuweisen und der
hellenischen Philosophie zurzückzugeben.

Uebrigens wissen wir, dass J., wenn er den Heiden so oft vorwirft, sie könnten ihre Sache nicht mit „Beweisen" erhärten wie die Christen, hierunter nicht sowohl philosophische

Demontration versteht, als (in der Regel) die Beweisführung aus der erfüllten Weissagung (s. o.).

d) Justin und die Häretiker.

Dass Justin gegen die gnostischen Häretiker seine erste, überhaupt aber eine schneidende Polemik entfaltete, wissen wir bereits (S. 108); nur dass es uns nicht vergönnt ist, in diese Arbeiten und Bestreitungen, die leider verloren gegangen sind, einen ebenso vollen Blick zu thun wie in J's. anderweitige apologetisch-polemische Thätigkeit gegen die Heiden und Juden.

Den Grund des Aufkommens der Häresien findet J. in Einwirkungen der „Dämonen" (s. S. 160), die „sich nicht begnügten, vor der Erscheinung Christi die sogenannten Jupiter-Söhne einzuführen, sondern nachdem er erschienen war und unter den Menschen so wandelte, wie er von den Propheten vorausverkündigt war, und als sie das sahen und wie man in der ganzen Menschheit ihn erwartete und an ihn glaube, wieder Andere unterschoben: den Simon nämlich und seinen Schüler, den Menander von Samarien, die auch durch magische Künste Viele bethörten und noch immer in der Bethörung festhalten". Dieser Simon nämlich habe, als er unter Claudius in Rom gewesen, „den Senat und das Volk durch die magischen Künste, die er mit Hülfe der Dämonen verrichtet, in solche Verwunderung versetzt, dass sie ihn für einen Gott gehalten und ihm gleich ihren andern Göttern eine Statue gesetzt hätten"; — eine Meinung, auf die J. verfiel durch die falsche Deutung einer Inskription einer Statue, die er „dem Simon, dem heiligen Gott" las, während sie vielmehr lautet: „dem Semo Sancus (eine Sabiner Gottheit), dem Gott der Bündnisse geweiht". Und diesen Simon, fährt J. in gleich unkritischer Weise fort, „halten fast alle Samaritaner, so wie auch Einige unter andern Völkern, als den rechten Gott und beten ihn auch an; und nennen eine gewisse Helena, die ihm damals anhing und früher in einem öffentlichen Hause gewesen war, die erste von ihm ausgegangene Ennoja. Menander aber verführte mit Hülfe der Dämonen durch magische Kunst (besonders) auch in Antiochien Viele, und machte seinen Anhängern auch diess

J's. Ansicht von dem Aufkommen der Häresie.

I, 26; 56.

I, 56.

glaublich, dass sie nicht sterben würden; und noch jetzt gibt
'I, 26. es Einige von seinen Anhängern, so dieses bekennen"'.

Wenn übrigens Justin die Häresien Dämonenwerk nennt, gleich dem Heidenthum, so ist es ihm doch wieder ein anderes, weil auf *nach*heidnischem, innerchristlichem Boden; ein anderes auch, sofern es hier nach einer *andern* Seite hin gerichtet ist, wiewohl auch wieder dasselbe und immer dasselbe in der Verfolgung des Einen und selben Zweckes, die Menschen von Gott und Christus abzuführen. „Nämlich wie die Dämonen diejenigen, welche sich nicht über die Erde (das Sinnliche) zu erheben vermögen, an die irdischen und von Menschen gemachten Dinge hefteten und noch heften (= zum Götzendienst verführen), so verstricken sie die, so zur Betrachtung des Himmlischen (Uebersinnlichen) Lust und Trieb haben, wenn sie nicht ein gutes Urtheil und ein reines und leidenschaftsloses Leben haben, in Unfrömmigkeit (= Aberglauben,
'I, 58. falsche Spekulationen)"'.

Die gnostische Häresie.

Solche Verführer nun, die „sich Christen nennen", aber von den Dämonen gesandt seyen, nennt J. ausser den schon Genannten den Marcion, Valentin, Basilides, Saturnin, — „Sektenstifter, nach deren Namen sich ihre Anhänger bekennen und
'D. 35. genannt werden"', ganz so wie auf dem Gebiet der Philosophie „jeder Philosophenschüler den vom Vater seines philosophischen Systems erhaltenen Namen tragen zu müssen glaubt". Von ihnen lehre „Jeder wieder auf andere Weise Gott den Schöpfer dieses Alls und den Gott Abrahams, Isaaks uud Jakobs und den von ihm verheissenen Christus blasphemiren". Diess ist nahezu Alles, was wir J. in seinen vorhandenen Schriften über diese Gnostiker sagen hören. Nur das noch hebt er gegen sie hervor, dass sie „Götzenopferfleisch ässen und an den gott- und sittenlosen Götzenopfermahlzeiten Theil nähmen und dabei sagten, sie hätten keinen Schaden davon", während die ächten Christen „lieber alle Pein und Strafe bis in den Tod duldeten, als dass sie Götzenbilder verehrten oder Götzenopferfleisch
'I, 35. ässen"', — ein Urtheil Justin's, das man als eine Konsequenz seiner Ansicht von dem Götterthum als Dämonenthum, mit dem man durch den Genuss von Opferfleisch in Verbindung träte, bezeichnen darf, das aber auch schon von Paulus (1. Kor.

10, 20-21) ausgesprochen wurde, der indessen pharisäischer Aengstlichkeit, welche nachspürt, ob man nicht zufällig Fleisch esse, welches von einem heidnischen Opfer herrühre, nicht Vorschub leisten will (1. Kor. 10, 23-25).

Mehr als über die Andern lässt sich J. über Marcion aus, Marcion.
der „noch jetzt sein Wesen treibt"'. Derselbe läugne, „dass 'I, 26.
der Schöpfer dieses Alls (der Demiurg) der wahre Gott sey, und bekenne und lehre einen anderen, nämlich einen grösseren und der Grösseres als jener gemacht habe; ebenso läugne er, dass der durch die Propheten vorherverkündigte Christus der wahre Gottessohn sey, und bekenne und lehre einen andern Sohn"; und habe auch „mit Hülfe der Dämonen Viele aller Orten dazu gebracht, solche Blasphemien des alttestamentlichen Gottes ihm nachzuglauben und nachzusprechen", — ein Dualismus (eines höheren, wahren, früher unbekannten und erst durch Christus geoffenbarten Gottes [des neutestamentlichen], und eines niedrigeren, des Demiurgen, des Gottes der Natur und des Gesetzes), [des alttestamentlichen], gegen den J. um so viel mehr auftreten musste, als er den Nerv seiner vornämlich auf dem A. T. und den prophetischen Verheissungen ruhenden Glaubensgewissheit geradezu durchschnitt. Aber überhaupt anerkennt er in diesen gnostischen Häretikern gar kein berechtigtes Moment. „Mit Keinem von diesen haben wir Schneidender Gegensatz J's. gegen Gnostizismus und Marcionitismus.
Gemeinschaft, da wir wissen, dass sie Atheisten, Unfromme, Unsittliche und Ungesetzliche sind und Jesum nicht verehren, sondern ihn nur mit dem Munde bekennen"'. Nur „ob sie 'D. 35.
auch jene infamen Handlungen begehen, deren wir fälschlich beschuldigt werden, den unzüchtigen Beischlaf nach ausgelöschten Lichtern und das Verzehren von menschlichem Fleisch", das will J. gerade nicht behaupten, das „wissen wir nicht"'. 'I, 26.
Wenn sie sich aber „Christen" nennen und so heissen, so gelte diess, meint er, nur so, wie auch der Name „Philosophen" in seiner Allgemeinheit die verschiedenartigsten und sich entgegengesetztesten Schulen und Richtungen bezeichne'. Doch 'ib.
hätten, tröstet er sich, auch diese Abirrungen noch ihren Nutzen; denn „die Jünger der wahren und reinen Lehre Christi würden dadurch nur um so gläubiger und fester in der von ihm verkündigten Hoffnung"'; denn auch diess (Mt. 7, 15; 24, 5) 'D. 35.

habe J. vorhergesagt; und „was sie nun mit eigenen Augen sehen, seye nur eine Erfüllung davon".

Grund dieses schneidenden Gegensatzes.

Um wie vieles schärfer ist doch diess Urtheil J's. gegen die Häretiker als gegen die vorchristliche Philosophie, in der er noch Splitter des Logos sucht und anerkennt; und wie kontrastirt damit sein mildes Urtheil über die Judenchristen (s. u.)! Aber die Gnostiker fingen eben jetzt an in ihre Blüthe zu treten und gerade Marcion hatte, wie J. selbst bekennt, einen weitverbreiteten Anhang gefunden, während Judenchristenthum und heidnische Philosophie untergehende Mächte waren. Die nahe Gefahr steigerte so von selbst den Gegensatz, dessen Schärfe uns auch Polykarp (s. S. 48) offenbart; wie denn die Kirche im Kampfe mit eben diesem Gnostizismus erst den Begriff der Häresie für sich feststellte. Was den Unmuth steigerte, mag denn auch noch, worüber wir Justin sich bitter äussern hören, der (spekulative) Hochmuth dieser Leute gewesen seyn, „womit sie auf uns herabsehen"; als „wüsste ihr
'I, 58. Meister allein das Wahre", und „kann doch nichts beweisen"'.

e) Justin und die Judenchristen.

Die verschiedenen Fraktionen der Judenchristen.

Tryphon hatte an Justin die Frage gestellt, „ob Einer, der mit der offenen Anerkennung Jesu als Christus Gottes und Weltrichter und mit dem Glauben und dem Gehorsam gegen ihn auch noch die jüdischen Satzungen und deren Beobachtung
'D. 46. und Haltung verbinden wolle, wohl selig würde"'? Die Ant-
'ib. 46-47. wort', die J. hierauf ertheilt, ist von grossem Interesse; sie gibt uns Aufschlüsse über die verschiedenen Klassen der Judenchristen, wie über das Verhalten der Heidenchristen zu denselben in dieser Periode. Justin unterscheidet nämlich zweierlei Klassen jüdischer Christen. Einmal eine solche Fraktion, welche die Christen aus den Heiden „zwängen, nach dem Mosaischen Gesetze zu leben oder sonst keine Gemeinschaft mit ihnen unterhielten"; — die Forderung der strengen pharisäischen (Ap.-Gesch. 15, 1) Judenchristen, welche den Heidenchristen um der Gemeinschaft und der Seligkeit willen zugleich noch alle Verpflichtung zur Beschneidung und zur Beobachtung des ganzen Gesetzes auferlegen, sie zu „Proselyten

der Gerechtigkeit" machen wollten. Indem Justin von dieser Fraktion sagt, er „anerkenne sie nicht", spricht er nur die herrschende Ansicht der Kirche seiner Zeit aus. Es lag auch in der Natur der Sache, dass die Heidenchristen mit den Judenchristen, die mit ihnen keine Gemeinschaft pflegten und ihnen die Seligkeit absprachen, wofern sie die jüdischen Sitten nicht annahmen, dasselbe thaten. War doch eine solche Forderung auch gegen das Aposteldekret (Ap.-Gesch. 15, 28), das, ohne im Uebrigen die Vollständigkeit der Heidenchristen zu gefährden, nur von ihnen forderte, was man von den Proselyten des „Thores" zu fordern pflegte: einige Verordnungen sozialer Art (Ap.-Gesch. 15, 29), die, wie das Verbot des Blutessens, wir die Heidenchristen noch zu Ende des 2. Jahrhunderts (vrgl. S. 82) beobachten sehen. Mit Recht sagt daher J. in Bezug auf diese, er „anerkenne" sie nicht; oder, was wohl zugleich auch hierin enthalten ist, mit Solchen habe die Kirche seiner Zeit keine Gemeinschaft, Solche halte sie für häretisch. Was nun aber, fügt er bei, die (Heidenchristen) betreffe, welche von jenen Judenchristen „sich hätten bereden lassen auch zur (nachträglichen) Beobachtung des Gesetzes", diese, meint er, möchten „vielleicht noch selig werden", — eine Aeusserung, woraus wir beiläufig entnehmen mögen, dass es doch noch Heidenchristen gegeben habe, auf welche die Prätensionen der strengen Judenchristen Eindruck machten, die aber, wie sich schon aus dem milderen Urtheil J's. ergibt, doch immer seltenere Fälle gewesen seyn mussten, da die Hauptgefahr jetzt von einer andern Seite kam, auf welche die Anziehungskraft übergegangen war: von dem Gnostizimus. — Als eine zweite Klasse Judenchristen bezeichnet Justin solche, „welche aus Schwäche des Geistes zwar alles, was sie nur immer von dem, was Moses um der Herzens-Härtigkeit des Volkes willen angeordnet, halten und verbinden wollen mit der Hoffnung auf Christus und mit der Befolgung der ewigen und natürlichen Sittlichkeits- und Frömmigkeits-Prinzipien, dabei aber mit den Heidenchristen zusammen zu leben sich nicht weigern, sondern sie annehmen und mit ihnen in Allem Gemeinschaft halten als mit Gleichgesinnten und Brüdern, auch sie nicht überreden wollen gleich ihnen, sich beschneiden zu

J's. Verhalten zu denselben.

lassen und den Sabbath zu feiern, noch sonst etwas dieser Art zu halten, mit der Drohung, sie würden sonst nicht selig werden". Solche (die milderen Judenchristen, die offenbar die ursprüngliche Apostelansicht repräsentiren) würden, meint J., „gerettet" werden und mit ihnen dürfe man als mit Brüdern Gemeinschaft haben, doch, setzt er bei, gebe es „Einige", denen er übrigens „nicht beistimme", welche auch mit Solchen „weder Gemeinschaft der Rede, noch der Gastfreundschaft zu unterhalten wagten". Noch also waren es in der Kirche nur „Einige", die auch diese milderen Judenchristen aus ihrer Gemeinschaft ausschlossen; es war noch nicht die herrschende Meinung, wie diess der Fall war in Bezug auf jene schroffen Judenchristen. Dagegen ist später, zu Ende des 2. Jahrhunderts schon, wie wir aus Irenäus sehen, die Kirche auch dazu fort- und damit eigentlich hinausgeschritten über die apostolische Zeit, welche nicht blos die strengeren Judenchristen noch in sich schloss, sondern geradezu den Standpunkt dieser milderen Judenchristen innehielt, — ein Vorschreiten, das auf eine gänzlich veränderte Situation hinweist, wie denn jetzt die Heidenchristen numerisch die ungeheure Ueberzahl bildeten, gegen welche die Judenchristen mit ihrer winzigen Minorität nicht mehr wie in den ersten Zeiten die Wage halten konnten, so dass die ursprünglich statuirte Neutralität zwischen beiden Volkstheilen nach und nach Sinn und Bedeutung verlor; und um so mehr, je ferner man jenen ersten Zeiten zu stehen kam und damit der Pietät gegen die Muttergemeinde; je mehr sich das selbstständig christliche Bewusstsein entwickele; je tiefer in den Schlägen, die das Judenthum trafen (Zerstörung Jerusalems, Aufstand des Barkochba und dessen Folgen), auch das, was am Judenchristenthum Jüdisches war, mitgetroffen wurde. Dass nun die katholisch gewordene Kirche am Schlusse des 2. Jahrhunderts bis zur Häretisirung auch dieser milderen Judenchristen gegangen ist, dazu hat aber auch der grosse Kampf gegen die (häretische) Gnostis mit beigetragen, durch den sie sich zu strengerer kirchlicher Einheit und Gleichartigkeit auch der kirchlichen Sitte hindrängen liess, so dass sie nun wie nach links so auch nach rechts ausschloss, was sich ihr nicht unbedingt assimilirte.

Justin und die judenchristliche Ansicht von der Person Jesu.

Dieselbe Milde, bei aller persönlichen Entschiedenheit, und aus denselben Gründen zeigt J. noch in Betreff der judenchristlichen (ebionitischen) Ansicht von der Person Jesu, nämlich: „dass Jesus nur ein Mensch von Menschen sey, der dann in Folge seiner Gesetzes-Gerechtigkeit zum Messias erwählt und (durch Elias-Johannes) gesalbet worden sey"'. J. ist weit 'D. 48.
entfernt, diese Ansicht zu theilen (s. u.), aber er lässt sie gelten gewissermassen als Abschlagszahlung und bezeichnet sie nicht als häretisch. Es scheint auch in den Kirchen damals noch so gehalten worden zu seyn, in denen man somit die „Präexistenz und Gottheit Christi noch nicht als einen für die Wahrheit des Christenthums unbedingt nothwendigen Glaubensartikel ansah". „Es gibt, äussert er sich nämlich, Einige aus unserer Gemeinschaft, welche bekennen, dass (Jesus) Christus sey, obwohl sie ihn nur als Mensch von Menschen geboren (natürlich, jüdisch) darstellen"; aber „denen stimme ich nicht zu, und würde es auch nicht, wenn noch so Viele, die doch mit mir denselben Glauben bekannten, das behaupteten; denn nicht menschlichen Lehren sind wir von Christo selbst angewiesen worden zu glauben, sondern dem von den seligen Propheten Verkündeten und von ihm selbst Gelehrten"'. Eine Aeusserung, 'ib.
die uns die judenchristliche Ansicht von der Person Jesu Christi zwar als (bereits) weit in der Minderheit zeigt, aber doch auch noch nicht als von der Kirche häretisch ausgeschlossen.

Milde Justin's.

Dass nun Justin, der gegen die gnostischen Häretiker so herbe war, für die milderen Judenchristen ein so mildes Urtheil hatte, das hat seine zureichende Gründe, die aber den heidenchristlichen Karakter in ihm durchaus nicht beeinträchtigen. Wir haben es bereits angedeutet, wie J. mit diesen Judenchristen in der beidseitig vorausgesetzten und anerkannten Autorität des A. T. noch einen gemeinschaftlichen Boden hatte, während Marcion diese Autorität zerbrach; wie ferner die Gnostiker die Partei des Tages waren und immer mehr wurden, während jene es gewesen waren. Aber auch schon um desswillen drohte von den milden Judenchristen keine Gefahr, weil sie nur für ihre Person die väterliche Sitte fortüben wollten, ohne Proselyten machen zu wollen, während die Gnostiker eben hierauf mit grossem Erfolge ausgingen. Waren daher

auch diese Judenchristen beschränkt, „schwach im Geiste", wie Justin diess selbst von ihnen sagt, — gefährlich waren sie jedenfalls nicht.

f) Justin's Apologie des Christenthums dem Judenthum gegenüber.

Der jüdische Vorwurf gegen die Christen, dass sie das (Zeremonial-) Gesetz verlassen hätten.

Der Jude Tryphon hatte (nach dem Dialog) damit begonnen, dem Justin zu erklären, er solle sich „vorerst beschneiden lassen und sodann den Sabbath und die Feste und die Neumonde und überhaupt was im Gesetze vorgeschrieben, beobachten", und „dann wird dir vielleicht noch Gnade werden bei
'D. 8. Gott"'. Denn das, fügte er bei, „können wir nur gar nicht begreifen, wie ihr (Christen) meinen könnet, fromm zu seyn und vor den Andern einen Vorzug zu haben, und doch in eurer Lebensweise in Nichts von den Heiden euch unterscheidet, indem ihr weder die Feste und Sabbathe haltet, noch die
'D. 10. Beschneidung habt"'. In das Ceremonialgesetz und vorzüglich in die Beschneidung setzte also Tr. das Wesentliche des alttestamentlichen Gesetzes und Bundes, und alles Heil machte er von dessen Beobachtung abhängig. Dagegen warf er den Christen vor, sie hätten „Gott verlassen" und „setzten ihre
'D. 8; 10. Hoffnung auf einen gekreuzigten Menschen"'; — was sie denn da „für ein Heil" erwarteten! „Besser wäre es noch für dich gewesen, meint er gegen J., du wärest, statt Christ zu werden, bei deiner Philosophie geblieben und hättest untadelich
'D. 8. gelebt"'; wiewohl er ethischerseits dem Christenthum nichts anhaben kann, vielmehr erklärt, die Vorschriften in „dem so geheissenen Evangelium" — denn er habe „sich angelegen seyn lassen, sie zu lesen" — finde er „so gross und bewundernswerth, dass zu vermuthen sey, es könne Niemand sie
'D. 10. halten"'; — gerade wie Justin seinerseits den ethischen Theil des mosaischen Gesetzes, dessen Mittelpunkt der Dekalog ist, vollständig anerkennt in der Bemerkung, „ein Theil des Ge-
'D. 44. setzes sey gegeben zur Frömmigkeit und Sittlichkeit"'.

Die Kontroverse über die Auktorität des (Zeremonial-) Gesetzes.

Die Auktorität des Zeremonial-Gesetzes ist somit der erste Kontroverspunkt zwischen Tryphon und Justin, — worüber sich nicht zu verwundern, da zu allen Zeiten das

gewöhnliche Bewusstsein an das Vergängliche einer Religion sich gehalten hat, gerade als ob darin ihr unvergänglicher Werth bestände.

In seiner Entgegnung weist J. vorerst den Vorwurf ab, dass die Christen „Gott verlassen hätten". Der beschränkte Jude meinte nicht anders, als dass, wer das (doch von Gott gegebene) Zeremonialgesetz, zumal die Beschneidung für nicht mehr verbindlich erachte, damit geradezu Gott selbst verlassen habe, — wie Aehnliches auf bornirten Standpunkten vielfach so vorzukommen pflegt. Aber, entgegnet J. dieser jüdischen Beschränktheit (wie dem marcionitischen Dualismus, diesem andern Extrem): „es hat von Ewigkeit keinen andern Gott gegeben, noch wird es jemals einen andern Gott geben als den, der dieses All geschaffen und gebildet hat; auch glauben wir nicht, dass ihr und wir einen andern Gott haben, sondern eben jenen, der eure Väter aus Egypten geführt hat; und auf keinen andern hoffen wir, denn es gibt keinen andern, sondern auf den, auf den auch ihr hoffet, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs"'. Nur, setzt er bei, „hoffen wir nicht durch Moses 'D. 11.
noch durch das Gesetz"; und unter diesem Gesetz versteht er gleich Tryphon das Zeremonialgesetz, das er von dem ewig gültigen Sittengesetz (Dekalog) unterscheidet. Denn das Zeremonialgesetz, sagt er, habe keine Bedeutung und Geltung gehabt für alle Menschen aller Zeiten, sondern nur eine zeitweilige für die Israeliten und auch für diese keine positiv heilsmässige. Er beweist diess damit, dass die zeremoniellen Einrichtungen nicht zur Zeit der Patriarchen (Abel, Enoch, Lot, Noah) in Uebung gewesen seyen. Da nun diese Männer dennoch „gerecht" gewesen wären und „das göttliche Wohlgefallen erfahren hätten"', so müsste man, was doch „unge- 'D. 19.
recht", ja eine „Verleumdung, Lästerung Gottes"' wäre, sagen 'D. 30; 93.
(wenn man die Heils-Nothwendigkeit und ewige Gültigkeit des Zeremonialgesetzes statuirte), entweder: „Gott sey nicht derselbe gewesen zu den Zeiten Enochs und aller derer, die weder die fleischliche Beschneidung hatten noch die Sabbathe und jenes andere alles, was erst von Moses anbefohlen worden"'; 'D. 23.
oder: „Gott habe in Hinsicht auf das sittliche Thun nicht zu allen Zeiten die gleichen Ansprüche an das ganze mensch-

'D. 23. liche Geschlecht gemacht', noch die gleichen Belehrungen
'D. 30. gegeben"'. Für die nur „zeitweilige und gegen die absolute
Gültigkeit dieser Anordnungen macht Justin auch das noch
geltend, dass mehrere derselben, z. B. „das Passaopfer und
das Opfer der beiden Böcke", nur in Jerusalem dargebracht
werden durften; „nun aber wusste Gott, dass Tage kommen
würden nach der Passion Christi, wo auch Jerusalem den
Feinden übergeben und alle Opfer (daselbst) schlechthin ein
'D. 40; 92. Ende nehmen würden"'. Vom Allgemeinen zum Einzelnen
übergehend bemerkt er dann rücksichtlich der Beschneidung,
sie könne nicht „heilsnöthig" seyn, denn sonst „hätte Gott
'D. 19. den Adam nicht mit einer Vorhaut erschaffen"', und „müsste
auch das weibliche Geschlecht beschnitten werden können";
denn „dass es alles Gerechte und Gute auf gleiche Weise (wie
das männliche) halten könne, habe es Gott gemacht; nun sey
aber die fleischliche Gestalt anders beim Manne und anders
beim Weibe, ohne dass Eines darum gerecht oder ungerecht
'D. 23. wäre"'. Auch nütze ja die Beschneidung „weder den Egyptern
'D. 28. noch den Kindern Moabs und Edoms"'; endlich sey „Abraham
selbst, ehe er noch beschnitten worden, wegen seines Glaubens
und Vertrauens zu Gott gerechtfertigt und gesegnet worden,
laut der Schrift (1. Mos. 15, 6); ein Beweis, dass er die Beschneidung zu einem Zeichen (Symbol), aber nicht zur Gerech-
'D. 23; 92; 137. tigkeit (selbst) empfangen habe"'. Gegen die jüdische Meinung
vom Sabbath und seiner Heilighaltung argumentirt Justin aus
alttestamentlichen Einrichtungen selbst; „saget mir, wollte
etwa Gott, dass die Hohenpriester, die an den Sabbathtagen
opfern, oder die, so an denselben beschnitten werden oder
beschneiden nach seinem Befehl, dem gemäss alle Knäblein
ein für allemal am achten Tage, und sollte es auch ein Sab-
'D. 27. bathtag seyn, beschnitten werden, sündigen"'? Aber auch an
die Natur (die Gestirne) verweist er, die „weder ruhe noch
'D. 23. Sabbath feiere"', und an Gott selbst, „der dasselbe Regiment
'D. 29. der Welt übe an diesem Tage wie an den andern"'. Was aber
die Speisegesetze betreffe, so bezeuge deren nur relative Bedeutung schon die Erlaubniss, welche Noah von Gott erhalten,
'D. 10. „alles Beseelte ausser dem Erstickten zu essen"'.

Dem Gewicht dieser Argumentationen kann sich Tryphon selbst nicht entziehen, den Justin die edlen Worte sagen lässt, dass, was den Meisten zu sagen beliebe, nämlich: es habe Gott nun einmal so gefallen, ihm nicht zusage, denn das sey immer „eine Ausrede derer, die keine vernünftige Antwort auf die Frage zu geben im Stande seyen"'. 'D. 28.

Dass nun gleichwohl, fährt J. fort, diese Zeremonialgesetze, von denen die Urreligion nichts gewusst habe, und die „zur wahrhaften Sittlichkeit und Frömmigkeit nichts beitrügen"', von Gott (nachträglich) den Juden gegeben worden 'D. 46. seyen, das sey, sagt er, geschehen „um ihrer Herzens-Härtigkeit, Verstocktheit ihres zum Götzendienst geneigten Sinnes, ihrer Sünden willen"; als Gegengewicht, Korrektiv, Präservativ, Ableitungs- und Erweckungsmittel: „um euer sündhaftes und an der Seele krankes Volk dadurch zur Umkehr und Busse des Geistes zu rufen"'. Und diess (nämlich „dass 'D. 18; 22; 23; 27; 30; 43; 46; 92 u. s. w. Gott um der sündigen Menschen willen solche Verordnungen gegeben habe") lasse sich mit der Idee Gottes, als der „immer derselbe sey", wohl vereinigen; ja nur so, anders erklärt nicht, „erscheine Gott als der menschenliebende, die Zukunft voraussehende, bedürfnisslose, gerechte und gute"'. 'D. 22.

Die Bedeutung des Zeremonialgesetzes eine nur zeitweilig disziplinarische und typische.

Mit dieser disziplinarischen Auffassung des Zeremonialgesetzes, für die sich J. auf Ezech. 20, 19-26', Amos 5, 18-6, 7, Jerem. 7, 21, Ps. 50' beruft (in Wahrheit aber leitete ihn hier Mrk. 10, 5), verbindet er noch eine zweite; 'D. 21. 'D. 22. es seye nämlich angeordnet worden auch noch „wegen des Geheimnisses Christi"', d. h. er sieht in ihm auch „Typen 'D. 45. und Symbole und Ankündigungen auf Christus, sein Thun und Leiden und auf die an ihn Glaubenden"'. 'D. 42.

Von diesem doppelten Gesichtspunkte aus betrachtet er die alttestamentlichen Institutionen und Zeremonien. So „die Opfer und Gaben, die Gott befahl, ihm darzubringen"; nicht, dass Gott ihrer „bedurfte" (vergl. S. 158), sondern „damit ihr nicht Götzen verehret"; „wegen eures götzendienerischen Hanges"'. So den Tempel, „den er sein Haus 'D. 19; 22. nennen liess"; nicht dass er desselben bedurfte, sondern „damit ihr, wenigstens dort Geist und Herz auf ihn gerichtet, nicht in Idolatrie verfielet"'. So die Sabbathe, „damit ihr 'D. 22.

'D. 19. Gott im Gedächtniss behieltet"'; so die Speisegesetze; „damit
ihr auch im Essen und Trinken Gott vor Augen hättet, die
'D. 20. ihr leichtsinnig seyd und geneigt, Gott ausser Acht zu lassen"'.
Selbst die Troddeln an den Kleidern (4. Mos. 15, 38) und
die Phylakterien (5. Mos. 6, 6-8) „befahl er euch anzulegen
und umzuhängen, damit ihr dadurch erweckt würdet, ihn stets
'D. 46. im Gedächtniss zu haben"'. Das sey die Absicht „dieser vielen
und verschiedenartigen Einrichtungen" gewesen, „durch die
erinnert ihr bei jeder Handlung Gott allezeit vor Augen habet
'ib. und nicht anfanget, sitten- und gottlos zu werden"'. An sich
aber „für wahre Sittlichkeit und Frömmigkeit" seyen dieselben „ohne alle Bedeutung". Sie seyen indess auch von
typischer Bedeutung gewesen; so die Opfer, die, wie schon
'D. 41. Mal. 1, 10-12 andeute, auf ein anderes wahres hinweisen',
besonders das Weitzenmehlopfer (s. Abendmahl), das Passalamm und die „beiden Böcke" am Versöhnungstag (s. u.);
so die Waschungen und Reinigungen, welche „das Heilsbad"
bedeuteten; „denn Jesaias hat euch (Jes. 1, 16) nicht in's
Badhaus geschickt, dass ihr dort euch von Todschlag und
anderen Sünden, die nicht einmal das gesammte Wasser des
Meeres abzuwaschen hinreichend wäre, reiniget, sondern wie
selbstverständlich meinte er schon damals jenes Heilsbad, das
für die ist, welche Busse thun und nicht mehr mit dem Blute
von Böcken und Schafen oder mit der Asche der Kuh oder
den Opfern von Weitzenmehl sich reinigen (wollen), sondern
im Glauben durch das Blut Christi und seines Todes, der eben
'D. 13. darum gestorben ist, wie Jesaias (Jes. 52, 10-54, 6) sagt"'.
Und so sey auch die Beschneidung „ein Symbol der Herzens-
'D. 15. beschneidung und Gerechtigkeit"'; und dass sie am „achten"
Tag gesetzlich habe stattfinden müssen, sey „ein Typus der
wahren Beschneidung, da wir von Irreligiosität und Unsittlichkeit beschnitten worden sind durch unsern Herrn Jesus
Christus, auferstanden am 1. Tag der Woche, — dem achten
'D. 41. in dem Reihenlauf der Tage"'. Auch ein Typus der Taufe
sey sie, „durch die wir, da wir früher Sünder waren, diese
'D. 43. geistliche Beschneidung erhalten"'; im Besonderen aber findet
J. in ihr — im Hinblick auf das Schicksal des jüdischen
Volkes nach dem Aufstand des Barkocheba — eine Art

Strafzeichen, als das sie den Juden gegeben worden sey. „Für euch, apostrophirt er den Tryphon und seine Genossen, für euch Juden allein ist diese Beschneidung nothwendig gewesen, damit ihr von den andern Völkern und uns (Christen) unterschieden würdet und allein duldet, was ihr nun mit Recht duldet, und damit euer Land verwüstet und eure Städte eingeäschert werden und Keiner von euch mehr Jerusalem betreten darf. Denn in nichts Anderem werdet ihr von den andern Menschen verschieden erkannt als durch die fleischliche Beschneidung. Nun wird aber Keiner, wie ich denke, wagen zu sagen, dass Gott nicht das Kommende vorausgewusst habe und wisse und einem Jeden nach Verdienst den Lohn vorbereite. Das ist daher euch ganz gut und mit Recht geworden, denn ihr habt den Gerechten und vor ihm seine Propheten getödtet und auch jetzt verachtet und schmähet ihr noch die, so auf ihn hoffen und auf den höchsten König und Schöpfer des Alls, der ihn sandte"'. 'D. 16; 19; 92.

Diesem alten (Zeremonial-) Gesetz mit seiner nur lokalen und temporellen Bedeutung stehe jetzt, entwickelt J. weiter, ein „anderes" entgegen, „ein neues endgültiges Gesetz, ein fester, allerherrlichster Bund für alle Menschen ohne Unterschied, so Viele das Erbe Gottes erlangen wollen"'; und von bleibender Dauer, auf das „kein anderer mehr folgen werde: Jesus Christus selbst"'. Dieses Neue setze aber das alte ausser Gültigkeit, denn „Gesetz gegen Gesetz gesetzt hebt das frühere auf und ebenso endet der spätere Bund den früheren"'. Auch hiefür beruft sich J. wiederum auf das A. T. selbst, das auf einen neuen universellen, ewigen hinweise, den es verheisse; er zitirt Ps. 50, 9; Jes. 51, 4-5; 55, 3 ff; 66, 1; Jerem. 7, 21 ff; Amos 5, 21; Mal 1, 10 ff. „Wenn so nun Gott einen künftigen neuen Bund verkündigte und zwar zur Erleuchtung der Völker (Heiden), und wenn wir sehen und uns überzeugt halten, wie durch den Namen des gekreuzigten Jesus Christus die Menschen von den Idolen und dem sonstigen heidnischen Unwesen hinweg zu Gott sich wenden und bis zum Tode im Bekenntniss und in der wahren Religion verharren; so ist doch wohl Allen aus den Werken und aus den sie begleitenden Wunderkräften klar und deutlich,

Das Christenthum (Christus) das verheissene endgültige Gesetz, der neue universelle und bleibende Bund.

'D. 11; 67.

'D. 43; 118; 122.

'ib.

dass eben Christus diess neue Gesetz sey und der neue Bund
und die Hoffnung derer, die aus allem Volk die Heilsgüter
'D. 11. von Gott erwarten"'.

Das Zeremonialgesetz im Christenthum aufgehoben. In diesem neuen, ewigen Gesetz und Bund sieht J. das
mosaische Ritualgesetz aufgehoben im doppelten Sinne: als
buchstäbliches nämlich zwar abgethan, nach seinem tieferen,
im A. T. selbst jedoch schon angedeuteten Sinne aber aufgenommen und insofern in Einheit gesetzt mit dem ewig
gültigen Sittengesetz wie mit den eigentlichen Gedanken des
A. T's. (besonders der Propheten) selbst. Hier nämlich seye
die „rechte Beschneidung, in der wir durch unsern Herrn
J. Christum von allem Irrwahn und aller Sünde beschnitten
worden sind", die „geistige, welche auch Henoch und seines
'D. 43. Gleichen hatten', und die Alle haben, mögen sie Szythen oder
Perser seyn, so sie die Erkenntniss Gottes und seines Christ
'D. 28. haben und die ewigen Sittengesetze halten"' —, die Herzensbeschneidung, von der auch (schon) die Propheten gesprochen
'D. 28; 92. hätten, z. B. Jerem. 4, 3'; hier sey auch die rechte Reinigung
und Abwaschung, nicht jene äussere, die nur den Körper
'D. 19. reinige, diese „unnütze Zisternen-Taufe"' (Jerem. 2, 13),
sondern „das Bad der Busse und der Erkenntniss Gottes, das
für die Sünden der Völker Gottes angeordnet sey", „das
Lebens-Wasser", „die Lebens-Taufe", die auch schon Jesaias
'D. 14. gemeint habe 1, 16' (s. S. 178). Hier sey auch die wahre
Wegschaffung des Sauerteigs am Passah, — das Abthun der
'ib. „alten Werke", die Ausübung „neuer"', und darauf habe
auch schon der Befehl Gottes gedeutet, dass nach den sieben
Tagen des Essens des Ungesäuerten die Israeliten sich einen
neuen Sauerteig zuthun sollten, nämlich nicht mehr die Nach-
'ib. ahmung der „alten und bösen Werke"'. Hier sey das „wahre"
Fasten, nämlich die Enthaltung von aller Ungerechtigkeit, die
Uebung der Wohlthätigkeit, wie auch Jes. 58, 1-11 schon
'D. 15. ausgesprochen'; hier die wahren, Gott wohlgefälligen Opfer,
nämlich „die Bitt- und Dankgebete dargebracht dem Vater
und Schöpfer aller Dinge im Namen Jesu Christi" (besonders
'D. 114. auch im h. Abendmahl)'. „Was brauche also ich die Beschneidung, der ich von Gott bezeugt bin? wozu jene Taufe
(Reinigung durch das Wasser), der ich vom h. Geiste getauft

bin"'? Wohl aber „bedürft ihr (Juden), die ihr am Fleische 'D. 28.
beschnitten seid, der unsrigen"'. Aber freilich, „ihr versteht 'D. 19.
davon Nichts; die Propheten haben gerufen und ihr höret nicht; der Gesetzgeber (Jesus) ist da und ihr sehet ihn nicht; die Armen empfangen das Evangelium und die Blinden sehen; ihr aber versteht's nicht. Eine andere Beschneidung thut jetzt Noth; ihr aber pocht auf das Fleisch; immerwährend Sabbath zu halten gebietet euch das neue Gesetz, und ihr denkt fromm zu seyn, wenn ihr einen Tag feiert; habt ihr ungesäuertes Brod gegessen, so sagt ihr, ihr habet den Willen Gottes
erfüllt"'. 'D. 12.

So entschieden nun aber sich Justin gegen die absolute Gültigkeit des (Zeremonial-)Gesetzes ausspricht, so haben wir ihn anderseits sich doch auch mild genug aussprechen hören über die Haltung desselben, wofern man sie nur für sich als Väter-Sitte (nicht als unumgängliche Bedingung zur Seligkeit) beanspruche und mit dem Glauben an Christus verbinde (s. S. 171).

Die Ansprüche des Judenthums, die Tryphon erhoben, sehen wir in dieser Art nicht blos abgewiesen, sondern Justin hat sie in ihr Gegentheil umschlagen lassen. Die zeremonielle Seite des Gesetzes, weit entfernt, den Menschen das Wohlgefallen Gottes zu vermitteln und in sich einen absoluten Werth zu haben, hat nur für die Juden eine zeitweilig disziplinarische und typische Bedeutung gehabt, die mit Jesu Christo ein Ende nahm, „dessen Ankunft als ewiges Gesetz und ewiger Bund der ganzen Welt verkündigt worden", und in dem auch, was vorbildlich in jenen Institutionen war, erfüllt ist.

Die Kontroverse über die Person Jesu Christi.

Und hier erst beginnt die eigentliche Apologie des Christenthums gegenüber dem Judenthum und die Widerlegung der Angriffe dieses letzteren auf das erstere, oder vielmehr auf Jesus Christus. Denn wie es sich bei den Ansprüchen des Judenthums und bei den Angriffen auf dasselbe nicht um den ethischen Gehalt des mosaischen Gesetzes, den J. anerkannt hatte, handelte, sondern nur um den rituellen, ebenso wenig handelte es sich, wie nun die Frage auf das Christenthum kam, um den ethischen Gehalt desselben,

den Tryphon seinerseits ebenso vollständig anerkennt, sondern um den **dogmatischen**: um die **Person** Jesu, wie sie von der Kirche aufgefasst und geglaubt wurde, einmal als der, in dem der Messias, näher dann aber als der, in dem Gott, der Logos, erschienen sey; um dessen übernatürliche Erzeugung, Geburt aus einer Jungfrau, Kreuzigung, Auferstehung, Wiederkunft. Diess bildete die **zweite Hauptkontroverse** zwischen Tryphon und Justin, zwischen Juden und Christen.

Jesu Messianität. Der Messias sey überhaupt **noch gar nicht** gekommen, behaupteten natürlich die Juden, sondern werde erst noch kommen; „und wenn er auch geboren ist und irgendwo ist, sagt Tr., so ist er doch noch unbekannt und weiss es selbst noch nicht von sich und hat auch noch keine Macht, bis Elias kommt, ihn salbet und Allen offenbar macht (feierlich proklamirt);... und wenn er kenntlich und glorreich seyn wird, dann wird er erkannt werden, wer er ist. Ihr (Christen) aber bildet euch auf ein unbegründetes Hörensagen hin irgend einen Messias und geht um dessen willen jetzt unbedachtsam
D. 8. zu Grunde“; denn Jesus sey eben einfach „ein gekreuzigter Mensch“, und „nicht einzusehen, wie seine Anhänger hoffend auf ihn Wohlthaten von Gott zu erlangen hofften“, denn das Missverhältniss zwischen der ganzen Erscheinung Jesu einerseits und allen den Prädikaten anderseits, welche das A. T. der Erscheinung des Messias beilege, sey, fand Tryphon und in und mit ihm das Judenthum, allzu evident. Wogegen J. findet und nachweist, dass gerade das evidenteste Verhältniss stattfinde, — zum klarsten Beweis, dass in Jesus der durch die Propheten vorherverkündigte Messias gekommen sey.

Gleich die Zeitverhältnisse Jesu seyen ganz so, wie sie im A. T., bes. 1. Mos. 49, 10, als die Messianischen vorherverkündigt wären; denn immer hätten die Juden ihre eigenen Könige und Fürsten gehabt, und wenn auch Herodes ein Idumäer, d. h. kein Fortsetzer der jüdischen Königsreihe gewesen, so seyen doch wenigstens Hohepriester und ebenso „in ununterbrochener Folge“ bis auf Johannes Propheten als „Herren, Fürsten und Führer des Volkes“, wie es dort „von dem göttlichen heiligen prophetischen Geist durch Moses vorhergesagt worden“ (1. Mos. 49), an der Spitze gestanden,

bis der gekommen, dem die Herrschaft aufbehalten worden: Jesus Christus, mit dessen Erscheinen das jüdische Volk unter fremde, römische Herrschaft gelangt und die (jüdische) Prophetie erloschen sey'. — Aber doch sey „Elias noch nicht 'I, 32; D. 52; 120.
gekommen", wandte Tryphon ein, und darum schon könne Jesus nicht der Messias seyn. Allerdings sey er gekommen, entgegnete J.; denn Johannes, der auch jener Vorläufer des Jesaias (Jes. 40, 17) „in unzweifelhafter Erfüllung" sey, sofern nach ihm kein Prophet mehr unter den Juden aufgetreten, sey auch jener Elias des Maleachi (4, 5) (vrgl. Mt. 17, 11). Nämlich „der prophetische Geist Gottes, der in Elias gewesen, sey auch in Johannes gewesen", gerade wie „Gott noch zu den Lebzeiten des Moses von dessen Geist auf Josua übertragen habe", — eine Uebertragung, dabei aber doch immer der Geist (in Elias und Moses) „rein und unverändert" geblieben sey. Dass nun Elias diess erste Mal in Johannes gekommen, das sey ganz entsprechend gewesen der ersten „unglorreichen" Parusie Christi, der gemäss Elias auch so habe erscheinen müssen; der zweiten Parusie Christi werde dann aber Elias selbst buchstäblich genommen und in buchstäblicher Erfüllung von Maleachi vorangehen (vrgl. Matth. 17, 10)'. — Indessen eben die ganze Erscheinung Jesu als eine 'D. 49—51.
unansehnliche, gedrückte — das war und blieb der jüdische Haupteinwurf — stehe doch im tiefsten Widerspruch mit der prophetischen Verkündigung des Messias als eines Gewaltigen'. Aber, entgegnete Justin, die Propheten, z. B. Jes. 52, 'D. 32.
13-53, 8 hätten „eine doppelte Parusie Christi" verkündiget, die eine, da er „ungeehrt und unansehnlich, leidend und sterbend" erscheinen werde, die andere, „da er kommen werde in Herrlichkeit vom Himmel mit seinem himmlischen Heere und auf den Wolken", und „dann werdet ihr Juden sehen, in wen ihr gestochen habt, wie Hoseas (Zacharias K. 12, 10-12) und Daniel (K. 7, 13) geweissagt"'. Diese 'I, 52; D. 32; 34; 49; 52; 110.
doppelte Parusie habe auch „der Logos" durch Jakob ausgedrückt Mos. 49, 10; sie sey auch symbolisch angedeutet in den beiden „sich ähnlichen" Böcken des grossen Versöhnungstages (3. Mos. 16, 5)'; ebenso in dem, „was die beiden 'D. 40; 111.
h. Männer und Propheten Gottes, Moses und Josua (Jesus),

gethan hätten": in dem Kreuz (s. u.) des Einen und dem Sieg des Andern, — „zwei Mysterien, die keiner von beiden allein zu tragen vermochte", denn „das war, ist und wird nur die Kraft des Einen seyn, vor dessen Namen schon jede Gewalt (dämonische und irdisch-heidnische) erzittert, im bangen Vor-
'D. 111. gefühle, dass sie durch ihn aufgelöst werden wird"'.

Nachdem J. so die Einwürfe gegen die Messianität Jesu gelöst, gibt er nun auch den positiven Beweis für dieselbe, — wie er ihn den Heiden gegenüber schon sich haben aussprechen hören, S. 142 —, nur dass er den Juden gegenüber noch eindringlicher hervorhebt, wie auch hier Alles so ganz entsprechend sey dem, was im Einzelnen und Allgemeinen die Propheten als von dem kommenden Messias vorausgesagt hätten. Von den leiblichen Wundern „Heilungen und Todten-
'I, 48. erweckungen" stehe z. B. Jesaias 35, 4-6'. „Nun hat dieser unser Christus Solche, die von Geburt und dem Fleische nach blind, taub und lahm waren, geheilt, durch sein Wort es bewirkend, dass der Eine sprang, der Andere hörte, der Dritte sah; ja auch Todte hat er erweckt und lebend gemacht, und so durch Werke die damals lebenden Menschen aufgerufen, ihn (als Messias) anzuerkennen, die aber, obwohl sie diess sahen, es für magisches (dämonisches) Blendwerk und ihn selbst für einen Magier und Volksbetrüger zu erklären
'D. 69. sich erdreisteten"'. Was dann die geistigen, die sittlich-religiösen Wunder und Wirkungen des Messias betreffe, von denen die Propheten so viel sprechen, — als „Licht der Heiden" sey er Jes. 51, 4 verheissen, und „nun sehen wir, wie durch den Namen des gekreuzigten Jesus selbst sich die Menschen von den Götzen und anderer Ungerechtigkeit zu Gott wenden und bis zum Tode im Bekenntniss der Gottselig-
'D. 11. keit verharren"'; Jes. 35, 6-7 stehe von einem dürren Land, das zur See werde; nun „als eine Quelle des lebendigen Wassers von Gott ist dieser (unser) Christus in dem an Er-
'D. 69. kenntniss Gottes (zuvor) wüsten Erdreich hervorgequollen"'; Ps. 68, 19 sey vorhergesagt, „dass der Christus nach seiner Himmelfahrt uns aus der Gefangenschaft des Irrthums befreien und Geschenke mittheilen werde"; nun „erlangen wir Gaben, ein Jeder, wie er es würdig ist, durch den Namen dieses

Christus erleuchtet; der Eine empfängt den Geist der Weisheit, ein Anderer den des Rathes, wieder ein Anderer der Stärke oder der Heilung oder der Prophetie oder der Lehre oder der Furcht Gottes"'; in verschiedenen Typen (s. u.) sey 'D. 39.
die Aufhebung der Trennung der Menschen vorverkündet, und „so hat denn auch Christus Alle zur Freundschaft und zum Segen und zur Busse und Eintracht berufen und ihnen in demselben Lande den künftigen Besitz aller Heiligen versprochen (s. Eschatologie); und es wissen nun die Menschen aller Orten, ob Freie ob Sklaven, die an den Christus glauben und die Wahrheit in seinen und der Propheten Reden anerkennen, dass sie zugleich mit ihm in jenem Lande seyn und die ewigen und unvergänglichen Güter erben werden"'; Micha 'D. 139.
4, 5 lese man von der Friedens-Umwandlung der Welt; und nun „seit wir aus der von Jerusalem ausgegangenen Lehre und Gesetz durch die Apostel die wahre Gottesverehrung haben kennen lernen, haben wir, ... die wir voll Todtschlag und Ungerechtigkeit aller Art waren, nun überall auf der Erde Jeder seine Kriegswerkzeuge, die Schwerter in Pflugeisen und die Lanzen in Ackergeräthe umgewandelt, und bauen Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Glauben, Hoffnung, welche vom Vater durch den Gekreuzigten kommt"'; 'D. 110.
Ps. 28, 3 spreche der Prophet: „sein Weib wird wie ein fruchtbarer Weinstock seyn", — und „wie ein Weinstock, an dem man die fruchttragenden Theile abschneidet, nur andere blühende und fruchttragende wieder treibt, gerade so auch ist es mit uns; enthauptet, gekreuzigt und wilden Thieren vorgeworfen, gefesselt, verbrannt und auf alle Arten gemartert — wir lassen doch nicht von dem Bekenntniss; sondern je mehr solches gegen uns geschieht, um so viel mehr Andere werden durch den Namen Jesu Gläubige und Verehrer des (wahren) Gottes"'. 'D. 110.

Jesu Präexistenz und Gottheit.

Hatte in dieser Art Justin in Jesu den **Christus** (seine Messianität) erwiesen, so handelte es sich nun näher um die **spezifische christliche Lehre von der Person dieses Jesus Christus**, welche den Juden der allergrösste Anstoss war, den auch Tryphon geradezu ausspricht, wenn er sagt: „es wäre wahrlich gut, wenn wir dem Verbot unserer Lehrer,

uns mit Einem von Euch in ein Gespräch einzulassen (S. 126), folgten; denn gar blasphemisch ist, was du da sagst, und uns zu überreden suchst, dass nämlich dieser euer Gekreuzigter mit Moses und Aaron umgegangen sey und sie in einer Wolkensäule angeredet habe, dann Mensch geworden und an's Kreuz geschlagen und aufgefahren sey in den Himmel und
'D. 38. wieder kommen werde auf die Erde und anzubeten sey"'. „Dass du behauptest, sagt derselbe Trypbon an einem andern Orte, dieser Christus sey Gott und als solcher von vorweltlichem Daseyn, und habe es sich dann gefallen lassen, auch als Mensch geboren zu werden, aber doch nicht wie ein Mensch von einem Menschen, diess scheint mir nicht nur
'D. 48. paradox zu seyn, sondern auch thöricht"'. „Eine unglaubliche und beinahe unmögliche Sache" nennt er an einem dritten Orte den Versuch des Beweises, „dass Gott es sich habe
'D. 68. gefallen lassen, geboren und Mensch zu werden"'. „Weit annehmlicher scheint mir die Ansicht derer, welche sagen, er sey Mensch geworden (wie die andern) und in Folge Auserwählung dann gesalbt und Christus geworden, wie auch wir (Juden) alle den Messias erwarten als Mensch von Menschen
'D. 49. geboren'. In der That es schiene mir für euch besser zu sagen, dass dieser Jesus ein Mensch von Menschen erzeugt und — angenommen, ihr könntet aus den h. Schriften nachweisen, er sey der Messias — dass er wegen seines dem Gesetz ganz entsprechenden und vollkommenen Lebens gewürdigt worden sey, zum Christus erwählt zu werden; aber Abenteuerliches solltet ihr nicht so zuversichtlich vorbringen, um nicht
'D. 67. wie die Griechen (S. 148) der Thorheit bezichtigt zu werden"'. „Wohl weiss ich, entgegnete hierauf J., dass, wie das Wort Gottes sagt (vrgl. Jes. 29, 14 u. 1. Kor. 1, 19; 24 u. 2, 7), diese grosse Weisheit Gottes des Allmächtigen und Schöpfers
'D. 38. von Allem euch verborgen ist'; und dass (besonders) diese Lehre (von der Präexistenz Jesu Christi) euch Juden, die ihr nie habt das, was Gottes ist, weder denken noch thun wollen,
'D. 48. sondern nur was eurer Lehrer ist, paradox scheint"'. Uebrigens, wenn er auch, bemerkt er vorläufig, „diese Lehren von der Person Christi nicht erweisen könnte" (wie er es aber könne), das wenigstens bleibe doch „als erwiesen fest", dass Jesus

der Messias sey, „wie er es auch sey" (ob als Gott oder als Mensch von Menschen durch Wahl)'; — eine Aeusserung, 'D. 48.
wornach J. die judenchristliche Ansicht von der Person Jesu Christi, die ihn nur als Mensch von Menschen fasst, der dann in Folge seiner Gesetzesgerechtigkeit zum Messias auserwählt und durch Elias-Johannes gesalbt worden sey, als ein Minimum zwar betrachtet, dem er „nicht beistimme" (s. S. 173), wie überhaupt kein vollgläubiger Christ, worin aber doch wenigstens ein Anfangspunkt zum Christenglauben gegeben sey. Er unternimmt es dann aber allerdings, auch den Beweis für die Lehre von der Person Jesu Christi, wie sie von ihm und der Mehrzahl der Christen seiner Zeit gefasst und geglaubt wurde, zu führen; und zwar, wie immer, gemäss seinen apologetischen Prinzipien, „nicht mit menschlichen Lehren und Argumenten"', sondern „aus der Schrift" (A. T.). 'D. 68.

Vorerst aber will er auf den „lächerlichen" Vorwurf Tryphons antworten, dass die Christen durch diese ihre Lehre von der Person Jesu Christi in heidnische Mythen verfielen. Und er wiederholt hier, was wir ihn schon oben den Heiden gegenüber (S. 156) haben sagen hören. Nämlich diese griechischen Mythen seyen eben nur Zerrbilder alttestamentlicher Weissagungen, „vom s. g. Teufel bewirkt", und als solche gerade Zeugen für die christliche Wahrheit, und „wird dadurch meine Gnosis in den Schriften und mein Glaube nur befestigt"'. 'D. 69.

Argumentation J's., dass das a. T. einen „zweiten" Gott lehre;

Indem nun J. zu seinen Schriftbeweisen übergeht, meint er, diese Zeugnisse (für die Person Jesu Christi, wie sie von ihm gefasst wurde), seyen „so evident, dass Niemand gegen sie Etwas zu sagen im Stande sey"; man brauche sie „blos anzuhören, nicht (einmal) zu erklären"'. Dem Juden (Tryphon) 'D. 55.
schien es freilich nicht so. Am begierigsten ist er, zu vernehmen, wie man „beweisen" wolle, dass vom h. Geist (das heisst: im alten Testament) ein anderer Gott noch ausser dem Schöpfer aller Dinge anerkannt und gelehrt werde', — ein 'ib.
Lehrsatz, der allerdings dem strengen jüdischen Monotheismus schnurstracks widersprach. Und doch stand es dem Justin fest, dass Jesus Christus nicht blos von vorweltlicher Existenz sondern auch (Logos) ein „zweiter Gott" sey. Hören wir nun,

wie er diesen „andern" Gott beweist. Einmal aus den Proverbien, wo 8, 22 ff. stehe, „dass Gott vor allen Kreaturen als Anfang (Prinzip) des Seyns eine Vernunftkraft aus sich erzeugt habe"; — ein um so evidenteres Zeugniss, da es der Logos,
'D. 91; 129. die Weisheit selbst sey, die durch Salomo hier spreche'; dass aber „der Erzeugte der Zahl nach ein anderer als der Erzeu-
D. 129. gende sey, werde Jeder zugeben müssen"'. Dasselbe bezeuge „der h. Geist", „das Wort Gottes" auch durch den Mund Davids Ps. 110, 1; 45, 6; ferner durch Moses 1. Mos. 26-28: „lasset uns einen Menschen machen", — welche Worte nicht etwa, wie die „Sophisten (Rabbiner) thun", so zu verstehen seyen, als hätte Gott damit zu sich selbst geredet, etwa wie wir, wenn wir Etwas beginnen, sagen: „lasset uns machen"; und ebenso wenig als eine Apostrophe an die Engel oder an die Elemente, aus denen der Mensch gemacht worden sey, sondern als Ansprache an ein „numerisch von ihm verschiedenes, logisches Wesen" (= Mitgott), wie aus 1. Mos.
'D. 62; 129. 3, 22: „wie Einer von uns" erhelle'.

dass dieser zweite Gott der Offenbarungs-Gott sey.

In der Schrift (A. T.) werde aber zugleich auch dieser andere Gott als der den Vätern Erschienene, den „Herrn und Vater", den Gott im Himmel, „über den Himmeln",
'D. 60. den überweltlichen' offenbarende, seinen Willen vollziehende bezeichnet, der „von ihm die Macht dazu empfangen" und ihm
'D. 60; 126. „unterthan" sey'. Wo daher, folgert Justin, der erscheinende Gott im A. T. auftrete, da sey nicht der höchste Weltschöpfer
'D. 126. gemeint, sondern der „andere" Gott', „ein anderer zwar der
'D. 56. Zahl, aber nicht der Gesinnung nach"', denn „nie hat er Etwas gethan, als was der Weltschöpfer von ihm gethan oder
'ib. geredet wissen wollte'. In diesem Sinne deutet J. überall die alttestamentlichen s. g. Theophanien. So 1. Mos. 18 ff., 1; denn von den drei Männern, von denen da berichtet werde, sey der eine, wie 18, 14 und 21, 9-12 zeige, „Gott" gewesen, aber, wie aus 1. Mos. 18, 21 kombinirt mit 19, 24 sich ergebe, — welche Stellen zwei Herren unterscheiden, „den einen auf Erden, der nach Sodom gekommen, um das Geschrei zu untersuchen, und den andern im Himmel, der das Feuer habe niederfahren lassen und auch Herr des Herrn auf der Erde sey" — ein „anderer Herr oder Gott unter dem Welt-

schöpfer", welcher letztere „jenseits der Himmel immer bleibt und nie Jemandem erschienen ist oder durch sich (in eigener Person) angeredet hat', und über dem kein anderer Gott ist"'. So 1. Mos. 31, 11. wo der Erscheinende als Engel bezeichnet werde, kombinirt mit 31, 13, wo er als Gott bezeichnet werde'; und ganz so 2. Mos. 3, 2 kombinirt mit 3, 14 und 3, 16; ferner 1. Mos. 32, 24, wo es heisse, ein „Mann" habe mit Jakob gerungen, kombinirt mit 32, 28-30 und 35, 7, wo Jakob sage, er habe mit Gott gerungen'; so 1. Mos. 6, 2-4' u. s. w. Dieser erscheinende, dieser Offenbarungs-Gott nenne sich bald der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs"', bald werde er „vom h. Geist" auch „Botschafter" (Engel) genannt,' „weil er den Menschen Alles, so viel immer ihnen der Weltschöpfer verkündigen will, verkündiget"'; bald „Gott" und „Herr", bald „Herrlichkeit" (Abglanz) und „Logos" und „Weisheit" und „Sohn" und „Kraft des Herrn", bald „Mensch" und „Mann", der (in dieser Gestalt) „dem Abraham und Jakob und ebenso auch dem Josua dem Sohne Nuns (Jos. 5, 13) als „Heerführer" erschienen sey'. Alle diese Namen führe er, weil er „gezeugt sey von dem Vater, und dessen Willen diene" und „in so vielen Gestalten sich geoffenbaret habe"'. Denn „weder Abraham noch Isaak noch Jakob noch irgend sonst ein Mensch hat je den Vater und unaussprechlichen Herrn aller Dinge schlechthin und Christi selbst gesehen; sondern jenen, der nach seinem *Willen auch* Gott ist, sein Sohn ist und Bote, weil er seinem Willen dienet"'. J. hat hiefür nicht blos seine exegetischen, sondern auch seine *metaphysischen* Gründe. „Niemand, wenn er nur noch ein wenig Verstand hat, wird zu sagen wagen, der Schöpfer und Vater des Alls habe seine Wohnung jenseits der Himmel verlassen und sey in einem kleinen Winkel der Erde erschienen'. Wenn (daher) mein Gott sagt: Gott stieg vom Abraham auf (1. Mos. 17, 22), oder: der Herr redete zu Moses, oder: der Herr stieg nieder, den Thurm zu besehen, welchen die Menschenkinder gebaut hatten, oder: Gott schloss die Arche Noahs von aussen zu: so glaubet nicht, dass der ungezeugte Gott selbst irgend woher herab oder aufgestiegen sey; denn der unnennbare Vater und Herr aller Dinge kommt weder irgend wohin,

'D. 56. 'ib.; 126. 'D. 58. 'D. 59. 'D. 126. 'D. 60. 'D. 56; 60. 'D. 59; 61; 62. 'D. 61. 'D. 75. 'D. 127. 'D. 60.

noch wandelt er, noch schläft er, noch steht er auf, sondern er bleibt an seinem Platze, welches er auch seyn mag, scharf sehend und scharf hörend, nicht mit Augen und Ohren, sondern mit unaussprechlicher Kraft sieht er Alles und erkennt Alles, und Niemand von uns bleibt ihm verborgen; er bewegt sich nicht und kann von keinem Raum, ja nicht einmal von der ganzen Welt umschlossen werden, der auch war, ehe die Welt ward. Wie also sollte der zu Einem reden oder Einem erscheinen oder auf einem unbedeutendsten Fleck der Erde
'D. 127. sichtbar werden"'? Und aber auch um der Natur der Menschen willen wäre diess unmöglich; „hat doch das Volk nicht einmal die Herrlichkeit dessen, der von ihm gesandt wurde, auf Sinai zu ertragen vermocht; Moses selbst in das Zelt, welches er baute, nicht eintreten können, wenn es von dem Glanze Gottes erfüllt war; der Priester es nicht ausgehalten vor dem Tempel stehen zu bleiben, als Salomon die Lade in
'ib. das von ihm zu Jerusalem erbaute Haus brachte"'. „Würden wir, schliesst J. diese Deduktion, die Schrift nicht so erklären, so käme es dahin, dass der Vater und Herr aller Dinge zu derselben Zeit nicht im Himmel gewesen wäre, als, wie wir bei Moses (1. Mos. 19, 24) lesen, Feuer und Schwefel vom Herrn aus dem Himmel auf Sodom fiel, oder als, wie wir bei David (Ps. 24, 7) lesen, der König der Ehren in den Himmel seinen Einzug halten und sich (Ps. 110, 1) zur Rechten der
'ib. Majestät setzen sollte"'. Die gegentheilige Ansicht der Juden, „dass der ungezeugte Gott, der Vater des Alls, dem Abraham und Jakob erschienen sey, mit Moses geredet habe, schreibt J. einer anthropomorphistischen Auffassung des Wesens dieses Gottes zu, als hätte er „Hände und Füsse und Finger und
'D. 114. Leben wie ein zusammengesetztes lebendes Wesen"', und habe schon Jesaias 1, 3 und Jesus Christus selbst Matth. 11, 27 getadelt.

Justin's Identifikation dieses zweiten, dieses Offenbarungsgottes mit der Person Jesu.

Hat Justin im Bisherigen aus der „Schrift" noch einen „andern Gott deduzirt, der eben der Gott der Offenbarung, der Offenbarer des höchsten Gottes sey, so thut er nun den weiteren Schritt, dass er sagt, „der dem Moses und dem Abraham und den andern Patriarchen erschienen sey und mit ihnen gesprochen habe, dem Willen des Vaters dienend und

dann Mensch werdend, sey Jesus gewesen"'; — eine 'D. 113; 128.
Uebertragung oder Identifikation, deren Begründung er nie gibt, so oft er auch versichert, sie bewiesen zu haben; denn was er aus der Schrift „bewiesen", war immer nur, dass in ihr ein anderer Gott noch als der höchste, ein Offenbarungs-Gott gelehrt werde; nicht aber, dass Jesus dieser Offenbarungs-Gott sey. Indessen müssen wir doch einiger Spielereien erwähnen, die einen exegetischen Beweis vorstellen sollen. 2. Mos. 23, 21 spreche der Herr zu Moses von dem Engel, der das Volk in's „bereitete" Land einführen solle: „mein Name ist in ihm"; dieser Engel nun sey Jesus (Josua) gewesen, der vorher Auses geheissen habe; „wenn ihr dieses erwäget, so werdet ihr auch einsehen, dass der Name dessen, der zu Moses sprach: mein Name ist in ihm, Jesus war"'. Von ähn- 'D. 75.
lichem Werth oder noch willkürlicher ist es, wenn Justin aus der Veränderung des Namens Simon in Petrus und der Namengebung „Boanerges" an die Söhne des Zebedäus durch Jesus den Schluss zieht, „das deute an, dass, der diess gethan, derselbe sey, durch den auch Jakob den Zunamen Israel und Auses den Josuas erhalten habe'. Wie es sich indessen auch 'D. 126.
mit der alttestamentlich-exegetischen Begründung dieser Uebertragung oder Identifikation, die aber immerhin den Erweis, dass Jesus der Christus sey, voraussetzte und auf ihm ruhte, verhalten mag, gewiss ist, dass im Dienste dieser Uebertragung die ganze Deduktion eines Offenbarungs-Gottes von vornherein stand und dass durch diese Uebertragung die Anschauung von der Person Jesu weit hinausgerückt wurde über jüdische und judenchristliche messianische Vorstellungen (s. S. 186), — entsprechend der Idee, dass in Jesus „der ganze Logos" erschienen sey; einer Idee, die aber mehr aus dem heidnisch-philosophischen Gebiete herübergenommen war.

Einwürfe Tryphons.

Gegen diese Scheidung eines Offenbarungs-Gottes vom höchsten Gotte und gegen diese Uebertragung desselben auf den Messias (Jesus) wendet Tryphon umsonst vom monotheistischen Standpunkte aus die Stelle Jes. 42, 8 („ich, der Herr, das ist mein Name, und will meine Ehre keinem Andern geben") ein; es spreche hier, erwiedert Justin, der übrigens

das Gewicht dieses Einwurfs sehr wohl fühlt, Gott nach
dem Zusammenhang der Stelle nur aus, dass er „dem, den
er zum Licht der Völker bestimmt, und keinem Andern die
Ehre geben wolle, nicht aber als wollte er überhaupt die
'D. 65. Ehre für sich zurückbehalten"'. Umsonst erklärt Tryphon,
dass diese Uebertragung Gottes auf den Christus mit der alt-
testamentlichen Darstellung der Person des Messias streite,
denn Jes. 11, 2 heisse es, dass die sieben Gaben des h. Geistes
auf den Christus kämen; wie man nun „sagen könne, dass
derjenige, welcher mit diesen Kräften erfüllt werde, als ent-
behrte er sie früher und bedürfte ihrer nun gleichwohl, als
Gott präexistirt habe und dann Fleisch geworden sey nach
dem Willensrathschluss Gottes". Die Schrift, entgegnet hierauf
J., der auch rücksichtlich dieses Einwurfs anerkennt, dass er
„sehr scharfsinnig" sey, und allerdings „Raum zum Zweifeln
zu geben scheine", lasse zwar die Gaben „auf ihn herabkom-
men, aber nicht, als ob er derselben bedürfte, sondern in
dem Sinne, dass sie in ihm ihren Ruhe-(Konzentrations-)
Punkt hätten", — ein „Schlusspunkt" zugleich für die Einen,
die Juden, wie sie denn „von da an keine Propheten mehr in
ihrer Mitte hätten auftreten sehen", und ein „Ausgangspunkt"
für die Andern, „die an Christus Glaubenden, auf die er aus
der Gnade der Kraft jenes Geistes diese Gaben wieder mit-
theilt nach Verdienst und Würdigkeit", wie schon Joel 3, 1
und Psalm 68, 19 geweissagt sey, dass es geschehen werde
'D. 87. nach Christi Himmelfahrt'; aber auch „um der Menschen
willen" sey das so von Jesaias gesagt, damit Christus ihnen
dadurch kenntlich würde, gerade wie er sich von Johannes
habe taufen lassen, und wie der h. Geist in Gestalt einer
Taube auf ihn herabgestiegen sey und eine Stimme vom
Himmel gerufen habe: das ist mein Sohn, heute habe ich ihn
gezeuget, und wie er auf einer Eselin nach der Weissagung
in Jerusalem eingezogen sey, — nicht etwa als ob er „der
Taufe durch Johannes oder des h. Geistes bedürftig gewesen",
oder als ob der Einzug auf einer Eselin ihm „Macht gegeben
hätte, Messias zu seyn", sondern „um der Menschen willen",
„zu einem Zeichen für sie, dass er der Christus sey und dass
'D. 28. sie ihn als solchen anerkenneten"'.

Nachdem so J. von dem „überhimmlischen" Gott einen Offenbarungs-Gott, der bald so bald so den Vätern erschienen sey, unterschieden hatte, war es nur weitere Konsequenz, eine letzte aber ganz einfache, wenn er den Satz aufstellte, dieser Offenbarungs-Gott sey zuletzt Mensch geworden; und zwar sey diess Jesus Christus, den er ja schon zuvor geradezu mit dem Offenbarungs-Gott identifizirt hatte. „Da nun (erklärt er sich) Gott dem Abraham und Jakob und Moses erschienen ist, wie sollten wir noch zweifeln und es nicht glauben wollen, dass er nach dem Willen des Vaters auch Mensch habe werden können"'! 'D. 75.

Menschwerdung dieses Offenbarungs-Gottes — Jesu.

Aber „dass er durch die Jungfrau nach dem Willen des Vaters als Mensch sollte geboren werden', beweise uns auch noch", fuhr Tr. fort. Denn eben auch diese Lehre, dass Christus „nicht als Mensch von Menschen nach der gewöhnlichen Menschenweise gezeugt worden sey"', war den Juden 'D. 54. wieder eine solche, die sie mit ihrem Bewusstsein überhaupt und ihrer aus dem A. T. geschöpften messianischen Idee insbesondere nicht vereinigen konnten. Die Christen sagten da Etwas, meint Tryphon, wie die Griechen in ihren Mythen, die den Perseus aus der Jungfrau Danae, auf die Jupiter in Form eines Goldregens sich herabgelassen habe, geboren seyn lassen'. 'D. 67. Aber auch dieses Dogma findet J. im A. T. angedeutet und vorausverkündet. So wolle 1. Mos. 49, 10 („das Blut der Traube") sagen, „dass der, der kommen werde, zwar Blut aber nicht aus menschlichem Samen, sondern aus der Macht Gottes haben werde", denn „wie kein Mensch das Blut der Traube gemacht hat, sondern Gott, so ward angedeutet, dass auch das Blut Christi nicht aus menschlichem Samen, sondern (unmittelbar) aus der Kraft Gottes (dem Logos) entstehen werde"'. So drücke Jes. 53, 8 („wer wird sein 'D. 54; 63; 76. Geschlecht kund thun"?) aus, dass Jesus Christus „sein Geschlecht nicht von Menschen habe", dass „sein Same nicht von menschlichem Geschlecht sey"'; denn „von Keinem, der 'D. 43; 63; 68. ein Mensch von Menschen sey, könne man sagen, seine Herkunft lasse sich nicht nachweisen"'. So sey Dan. 7, 13 („er 'D. 76. war wie eines Menschen Sohn") ausgesprochen, dass er „als Mensch geboren sey, aber nicht aus menschlichem Samen'. 'ib.

Jesu Geburt von einer Jungfrau und das alte T. 'D. 75; 63.

So bedeute Dan. 2, 34 der Stein, der sich „ohne Hände“ losgerissen, „in einem Mysterium“, dass Jesus Christus „nicht das Werk der Menschen, sondern des Willens Gottes, des
'D. 76. Vaters aller Dinge sey“'. Auf eben diese Erzeugung „von oben“, durch Gott den Vater des Alls weise auch Ps. 110, 3; vor allem aber das klärlichste Zeugniss sey Jes. 7, 14 (siehe „eine Jungfrau wird schwanger werden und gebären“), denn „eine Jungfrau“ heisse es, nicht: „ein Mädchen durch Beischlaf mit einem Manne“; denn „wenn gleich allen andern Erstgebornen auch Jesus Christus durch Beischlaf sollte gezeugt werden, wozu sagte der Herr, dass er ein Zeichen thue, das nicht allen Erstgebornen gemein sey“? Was aber „in Wahrheit ein Zeichen“ sey und „dem Menschengeschlecht eine Beglaubigung seyn sollte“, dass sey: „dass der Erstgeborne aller Kreatur aus jungfräulichem Schoosse sollte Fleisch und ein Kind werden“; und darum habe es der Herr auch vorausgesagt, „damit, wie unglaublich es auch und unmöglich den Menschen schien, wenn es dann doch geschehe, es nicht mit Unglauben abgewiesen, sondern auf Grund dessen, dass
'I, 33; D. 43; 65; 68; 77; 84. es vorausgesagt worden, gläubig angenommen würde“'. Aber, entgegnete Tr., Ps. 132, 11 spreche doch die davidische Abkunft des Messias aus und lasse sich darum mit dessen (Gezeugtseyn durch die Kraft von oben und) angeblicher Geburt aus einer Jungfrau nicht vereinigen. Wogegen Justin bemerkt, die Verheissung der Geburt aus einer Jungfrau seye eben „auf das Haus Davids (eine Jungfrau aus Davids Geschlecht) gesprochen“; und die jesaianische Stelle somit nur eine bestimmte Auslegung und nähere Ausführung jener Psalmstelle. „Was von Gott zu David gesagt ward im Mysterium (noch dunkel), das ward durch Jesaias so, wie es
'D. 68. dann kommen sollte, näher bestimmt“'; wie ja „manches verhüllt oder in Gleichnissen oder Mysterien oder symbolischen Handlungen Vorgebrachte die Propheten, die nach denen, so
'ib. Solches sagten oder thaten, aufstanden, näher erläuterten“'.

Selbst die nähern Umstände bei der Geburt Jesu findet J. vorherverkündet. 4. Mos. 24, 17 stehe, dass „er wie ein Stern aufgehen würde aus dem Geschlechte Davids“, und gleich mit seiner Geburt sey auch am Himmel ein Stern

aufgegangen"'. So finde sich auch die Ankunft und Anbetung 'D. 106.
der Magier aus „Arabien" angedeutet in Jes. 8, 4 (s. u.).
Die „Höhle" (Lukas: Stall), wo Jesus geboren worden, in
Jes. 33, 13-19.

Jesu Kreuzigungstod und das alte Testament.

Wie der Anfang des Lebens Jesu Christi „aus einer Jungfrau", so war denn besonders wieder das Ende desselben — „das Kreuz" — dem Tryphon und mit ihm den Juden noch ein Hauptanstoss. Zwar, dass der Messias „leiden und wie ein Schaf werde geschlachtet werden", das wisse man wohl, denn das sey vorausverkündet; aber „gekreuzigt werden, so schmählich und ehrlos sterben durch einen im Gesetz (verflucht sey, wer am Holze hängt 5. Mos. 21, 23; vrgl. Gal. 5, 13) mit dem Fluch belegten Tod", — das könne man aus der „Schrift" (= A. T.) schwerlich beweisen'. 'D. 80; 90. Wogegen J., den wir den Heiden gegenüber (S. 149) für das Kreuz auf die Natur u. s. w., als auf ebenso viele natürliche Prophetien des Kreuzes sich haben berufen hören, den Satz ausspricht, es sey gerade das Kreuz als das „Karakteristisch-Heilskräftige" des Messias(-Todes) im A. T. dargestellt; ja, „wer nur immer die Aussprüche der Propheten versteht, wird sagen, der (Jesus) und kein anderer sey Christus, wenn er nur gehört haben wird, dass dieser gekreuzigt worden ist"'. 'D. 89. Justin zählt nun auch eine Reihe von „Typen und Symbolen" auf, in welchen „das Geheimniss des Kreuzes und seine Kraft"' angedeutet sey. 'D. 91. So „die in der Form eines Kreuzes ausgestreckten (?) Hände des Moses, während Jesus (Josua) der Sohn Nun's gegen die Amalekiter kämpfte"; denn „nicht weil Moses betete, wie kräftig ein solches Gebet auch seyn mag, Gott zu erweichen, sondern weil er das Kreuzeszeichen machte, während der Name Jesus in der vordersten Schlachtreihe war, darum siegte das Volk"'. 'D. 90. So „das nach (göttlichem) Befehl in Kreuzesform gespieste und unzerstückelt am Bratspies gebratene Opfer-(Passah-)Lamm"'. 'D. 40. So „das vom Tod errettende, an die Thürpfosten gestrichene Blut des Passahlamms", das sich J. wahrscheinlich in Gestalt eines Kreuzes angestrichen dachte, da er von einem „Zeichen an den Thürpfosten" redet'. 'D. 111. So besonders die gegen die Bisse der Schlangen in der Wüste „auf einem Zeichen (= Kreuz)

aufgerichtete" eherne Schlange, — „ein Vorzeichen, dass durch den, der gekreuzigt werden sollte, die Macht der Schlange, die auch die Uebertretung Adams bewirkte, gebrochen und ihr der Tod werden sollte, Rettung aber von ihren Bissen, welche nichts anders als die schlechten Handlungen, Götzendienereien und andern Unsittlichkeiten sind, denen, die an den glauben, der durch diess Zeichen, d. h.
'D. 91; 94. das Kreuz sterben sollte"'. Selbst die im Segen Jakobs über Josephs Nachkommen (5. Mos. 33, 17) als Symbol einer Alles überwindenden Kraft hingestellten Einhornshörner, „die Niemand in einem andern Gegenstand nachweisen kann als in den Spitzen des Kreuzes nach oben — des senkrechten Kreuzesstammes — und zu beiden Seiten — des Querholzes — mit dem Pflock in der Mitte, auf dem der sitzt, der
'D. 91. gekreuzigt wird"', müssen ihm als Symbol gelten; überhaupt endlich jedes Holz mit helfender Kraft, das im A. T. vorkommt: der Baum des Lebens im Paradies, die Arche Noäh, Jakobs Stab (1. Mos. 30, 37; 32, 10) und Himmelsleiter, „worauf sich Gott (Christus) gelehnet"; der Stab Mosis, „mit dem er ausgesandt wurde zur Befreiung des Volkes, den in der Hand er das Meer durchschritt und durch den er aus dem Felsen Wasser hervorsprudeln liess"; das hineingeworfene Stück Holz, „wodurch er das bittere Wasser zu Mara süss
'D. 86. machte"'; — diese und andere Heils-Holze sind unserem J. lauter Typen, „wie auch uns, die wir in den schwersten Sünden versunken waren, durch das an's Holz gekreuzigt werden und durch das Wasser-Reinigen (Taufe) unser Christus erlöst (und zu einem Hause des Gebets und der Anbetung
'ib. gemacht) hat"'. Doch nicht blos in Symbolen und Typen, sondern auch „ausdrücklich" findet J. den Kreuzestod des
'D. 97. Messias im A. T. vorverkündet; z. B. in Ps. 22, 16; Jes. 65, 2'.

Nach allen diesen Stellen, welche das Kreuz als ein Karakteristikum des Messias andeuten, könne man, meint J., auch jene obige Stelle: „verflucht sey, wer am Holze hängt", und den darin vom Gesetz ausgesprochenen Fluch über die, so gekreuzigt werden, nicht auf die Person Jesu beziehen und als Instanz gegen ihre Messianität geltend machen. Vielmehr „wie Gott durch Moses die eherne Schlange zu machen und

auf ein Zeichen (Kreuz) aufzurichten befahl und doch ohne Schuld ist (d. h. nicht im Widerspruch mit seinem anderweitigen Verbot der Aufrichtung irgend eines Bildes), so ist auch im Gesetz der Fluch über die gekreuzigten Menschen verhängt, keineswegs aber trifft dieser Fluch auch den Christ (Gesalbten) Gottes, durch den Gott vielmehr Alle rettet, die Fluchwürdiges gethan haben"'. Denn allerdings „steht jedes Geschlecht der 'D. 94.
Menschen nach dem Gesetze Mosis (5. Mos. 27, 26) unter dem Fluch; denn verflucht wird Jeder geheissen, der nicht hält, was im Gesetzbuch vorgeschrieben ist; es hat aber keiner Alles vollkommen gethan, sondern die Einen haben mehr oder weniger als Andere die Gebote gehalten; wenn aber schon, die unter dem Gesetz sind, als unter dem Fluch stehend erscheinen, weil sie nicht Alles gehalten haben, werden nicht noch weit mehr alle Heiden unter dem Fluche seyn, sie, die Idolatrie, Knabenschändung und anderes Uebels thun"? Wenn nun „der Vater des Alls gewollt hat, dass sein Christ zum Heile der Menschen aus allerlei Volk den Fluch Aller auf sich nehme, wohl wissend, dass er ihn nach Kreuzigung und Tode auferwecken würde, warum redet ihr so, als ob der, welcher sich nach dem Willen des Vaters diesem Leiden unterzogen hat, verflucht wäre, und beweint nicht vielmehr euch selbst"'? Oder auch könnte man, meint J., diese 'D. 95.
Verfluchung im Gesetze beziehen auf die Verfluchung der Christen und als eine „Weissagung" derselben nehmen; „und die Erfüllung hievon könnt ihr mit eigenen Augen sehen, denn ihr verflucht in euern Synagogen Alle, die im Glauben an Ihn Christen geworden sind, und ebenso thun die andern Völker, die den Fluch auch zur That werden lassen und den Tod verhängen über die, so nur bekennen, dass sie Christen seyen"'. In diesem Sinne also auch lasse es sich sagen, dass 'D. 96.
Jesus den Fluch auf sich genommen: nämlich in und mit seinen Gläubigen.

Selbst in ihren einzelnen Zügen (wie dort bei der Geburt) findet J. auch die Passion Jesu im A. T. angedeutet: die Eselin zu Betphage, die er „an einen Weinstock" angebunden seyn lässt, in 1. Mos. 49, 11'; den Einzug Jesu auf 'D. 53.
derselben in Zach. 9, 9'; das Hängen am Kreuze „bis zum 'I, 35; D. 53.

Abend" in den bis zum Abend kreuzweis aufgehobenen
'D. 97. Händen des Moses (2. Mos. 17, 12)'; die Verwirrung der Jünger und wie sie „sich zerstreuten nach seiner Kreuzigung,
'D. 53. bis er wieder auferstand von den Todten" in Zach. 13, 7'. Ganz besonders aber findet er in Ps. 22 — und was hätte er nicht alles finden können mit seiner allegorischen Erklärungsart in einem Psalm, nach dem die Passion Jesu Christi, wenigstens in einigen Zügen, auch schon bei Matthäus gestaltet scheint — die ganze Passion Jesu Christi Zug für Zug; den Seelenkampf in Gethsemane; den Schweiss, der wie „Tropfen" (Justin hat nicht das lukanische „Bluts-"Tropfen) herabgeflossen sey; das Gebet; die Gefangennehmung; die Versammlungen der Feinde; das Verlassenseyn, also, „dass ihm auch
'D. 103. nicht ein einziger Mensch zu Hülfe kam"'; das Verhör und das Stillschweigen; den Kreuzestod, dabei ihm Hände „und Füsse" durchbohrt wurden; die Verlosung der Kleider, die
'D. 89; 105; I, 35. Verspottung, die Schmerzensrufe'.

Jesu Sieg und Verherrlichung und das alte Testament.

Wie das Kreuz so findet J. auch Jesu Verherrlichung und Sieg („dass ihn der Vater von den Todten erwecken und in den Himmel erheben werde"; „dass er, nachdem er ge-
'I, 41. kreuzigt worden, herrschen werde"') vorausverkündet; so in Ps. 3, 5; 96, 1. 2. 4-10; 110, 1-5; 24, 7-10; 110 47, 6-9; Jes. 52, 13-15; 53, 8-12; 57, 2; die Wiederkunft in Dan. 7, 13; die Auferweckung der Leiber aller Menschen in Ezech. 37, 7; das Gericht und die Bestrafung der Bösen in Jes. 66, 24; das Heilswerk endlich am herrlichsten in Jes. 53.

Jesus Christus überall u. ganz im alten Test.

Ueberall findet so J. den Jesus Christus im A. T., den ganzen Jesus Christus von seinem Gezeugtseyn vor aller Kreatur an bis zu seiner Wiederkunft und seinem Gericht, unter den verschiedensten Namen und Bezeichnungen, „bisweilen genannt Engel (Bote) des grossen Rathschlusses, auch Mann von Ezechiel und wie eines Menschen Sohn von Daniel, und ein Knäblein von Jesaias, und Christus und anzubetender Gott von David, und Stein von Vielen, und Weisheit von Salomo, und Joseph und Juda und Stern von Moses, und Aufgang von Zacharias, und dann wieder leidend und Jakob und
'D. 126. Israel von Jesaias und Ruthe und Blume und Eckstein"'.

Josua ein Haupttypus Jesu Christi.

Wenn J. nun aber für die ganze Heilserscheinung Jesu Christi den vorbildlichen Typus im A. T. nennen soll, so ist es der Sohn Nave's, dessen Name Jesus (Josua), in den sein ursprünglicher Name „Ause“ in tiefer Bedeutung von Moses verwandelt worden sey (4. Mos. 13, 17), schon auf Jesus den Christus hinweise, und der „durch den Namen Jesus einige Machthandlungen verrichtet habe, welche die, so von unserem Herrn verrichtet werden sollten, vorausankündeten“'. Wie nämlich der alttestamentliche Jesus „allein, von den aus Egypten gezogenen Altersgenossen, — und nicht Moses — das übrig gebliebene Volk in das h. Land eingeführt und es durch's Loos dann unter die Stämme vertheilt hat“, so auch werde „Jesus der Christus die Diaspora der Völker wenden und das gute Land Jedem zutheilen“, nämlich „nach der heiligen Auferstehung (= der ersten Auferstehung der Heiligen) den ewigen Besitz uns geben“'; und wenn jener „zum andern Male (Jos. 5, 2) das Volk mit steinernen Messern beschnitten“, so sey diess „eine Vorhersagung, wie dieser mit steinernen Messern, nämlich mit seinen und seiner Apostel Worten die Menschen von der Vorhaut (des Herzens), — von aller Schlechtigkeit, von dem Irrthum der Welt, und der Idolatrie beschneide“; — eine Beschneidung, „mit der, wie dort schon durch Jesus (Josua) Gott ermahnte, auch die beschnitten werden mussten, die die von Abraham eingeführte Beschneidung hätten“; endlich, wenn jener die Sonne stille gestellt, so habe er das vollführt, „nachdem er zuvor den Namen Jesus, durch den der Vater Himmel und Erde gemacht habe und erneuern werde, empfangen und von dessen Geist Kraft genommen habe“'.

'D. 115.

'D. 113.

'D. 113; 119.

Beurtheilung dieser alttestamentlichen Beweisführung Justin's.

Ueberschauen wir diese Beweisführung Justin's, die eine Erweisung der Wahrheit des Glaubens der Christen an ihren Jesus als den Messias, als den Sohn Gottes, als den von einer Jungfrau Gebornen, Gekreuzigten, Auferstandenen, als den, in dem allein Heil und Rettung sey, seyn soll, so besteht sie, wie wir oben (S. 154) schon bemerkt haben und nun noch deutlicher sehen, in dem Nachweis, dass Jesus Christus und „Alles auf ihn Bezügliche durch den h. Geist vorherverkündet worden sey“ und ganz so, wie es sich dann in Jesu

Christo erfüllt habe, und dass Jesus Christus und seine Geschichte eine fortlaufende, auf's Höchste zutreffende, thatsächliche Erfüllung jener alttestamentlichen Vorhersagungen sey; — eine Erfüllung, wie sie sich in Niemand Anderem, auch nur
'D. 39; 51. annähernd nicht, so nachweisen lasse (s. u. A. T.)'. Diese Argumentation nun, die allerdings eine unmögliche war, wo sie sich auf ein Gebiet verlor, dass über jeder empirisch-geschichtlichen Erfahrung hinausliegt, auf das metaphysische nämlich, auf die Nachweisung, dass Jesus der Offenbarungsgott des A. T's. sey, hatte dagegen unläugbar ihre (wenn auch nur) relative Berechtigung auf dem Gebiet des Geschichtlichen; nur dass sich dann erst noch frug, wieweit diese an sich berechtigte Argumentation auch im Konkreten berechtigt und begründet seye, d. h. ob die Vorhersagungen auch wirklich so beschaffen seyen, wie sie gedeutet würden, um mit Recht für solche Vorhersagungen zu gelten; und dann ob auch die Geschichte, in der man die Erfüllung dieser Vorhersagungen findet, wirklich und historisch auch eine solche gewesen (und nicht erst nachträglich den Vorhersagungen zu lieb unwillkürlich modifizirt worden) sey, dass sie als eine getreue Erfüllung mit Recht anzusehen sey, — Punkte, auf die wir da noch zu reden kommen werden, wo Justin und sein Verhältniss zum alten Testament zu Sprache kommen wird.

Die Stiftung Jesu Christi und das alte Testam.

An das, was im Bisherigen Justin nachgewiesen hat, betreffend die Person und Geschichte Jesu Christi, schliesst sich von selbst noch die alttestamentliche Nachweisung auch in Betreff der Pflanzung Jesu und ihrer Werkzeuge und Angehörigen, so wie ihrer Gegner, ihrer Geschichte und Zukunft an. Die Pflanzung überhaupt findet J. vorausver-
'I, 40; D. 42. kündet in Ps. 1 und 2; Ps. 19, 2-5'; Jes. 2, 3 ff.; die Ausrüstung der Christen mit den „Gaben" des h. Geistes „durch den, der in die Höhe gefahren", in Ps. 68, 18. In den zwölf (?)
'D. 42. Schellen', die von dem Saume des hohenpriesterlichen Gewandes herabhingen, sieht er die zwölf Apostel angedeutet, „die von der Kraft Jesu Christi, des ewigen Priesters, abhingen und durch deren Stimme die ganze Erde erfüllt wurde mit der Herrlichkeit und Gnade Gottes und seines Christus"; in dem Hasse, mit dem Esau seinen Bruder verfolgte, den Hass,

„womit Christus und die Christen von allen Juden und allem
Menschengeschlecht gehasst werden", und „sind doch von
Natur alle Brüder"'; die Verwüstung des jüdischen Landes 'D. 134.
und die Ausschliessung der Juden aus Jerusalem nach dem
Aufstand des Barkocheba durch Hadrian findet er in Jes. 1, 7;
64, 10' und Hosea 1, 9''; die Berufung der Heiden aber 'I, 47. ''D. 19.
gleich den Juden, und dass „die, so nie Etwas von dem
Christus gehört, bis ihnen seine Apostel von ihm predigten
und die Prophezeiungen überbrachten, von Freude und Glauben
erfüllt den Idolen entsagen und durch ihn dem ungezeugten
Gott sich weihen"', . . . und das h. Erbe mit den 'I, 49.
Patriarchen, den Propheten und den Gerechten, die von Jakob
stammen, erhalten werden"', in 1. Mos. 49, 10; 5. Mos. 'D. 26.
32, 43; in Jes. 55, 5; 35; 42, 6; Ps. 2, 8; dass „die Juden
aber, welche das ihnen durch die Propheten übermittelte
Gotteswort besassen, und auf die Ankunft des Messias immer
warteten, ihn nicht blos nicht anerkenneten, sondern auch
tödteten"', und dass „nur Wenige eine Ausnahme machen 'I, 49; 53.
werden"' in Jes. 1, 9 („wenn der Herr uns nicht einen 'D. 55.
Samen gelassen hätte, wir wären wie Sodom und Gemorra
geworden"); dass dagegen „mehrere und wahrere Christen
aus den Heiden als aus den Juden und Samaritanern seyn
werden"' in Jerem. 9, 26, in Mal. 1, 11 (wo „der Prophet 'I, 53.
in der Person Gottes rühmt: vom Aufgang der Sonne bis zum
Untergang wird dein Name unter den Heiden verherrlicht"') 'D. 28.
in Ps. 18, 43; Jes. 65, 1-3; 54, 1 ff. (wo „Gott verheisst:
weit mehr Kinder hat die verlassene als die, welche den Mann
besitzt"'); vor allem in Micha 4, 1-7''. Diese Berufung der 'I, 53. ''D. 109.
Heiden mit den Juden findet er auch symbolisch angedeutet
in dem „noch keiner Last gewohnten" Füllen 1. Mos. 49, 11
(vrgl. S. 197), während „die, welche von der Synagoge zugleich
mit den Heiden glauben würden", angezeigt seyen in
der „des Sattels gewohnten" Eselin, „denn ihnen war durch
die Propheten das Gesetz bereits aufgelegt"'; ferner in Jakobs 'D. 53.
(der insbesondere auch in seinen „Heirathen" ein „Typus
Christi" sey) Ehen mit Lea (die das jüdische Volk und die
Synagoge bedeute) und mit Rachel so wie mit den beiden
Mägden dieser beiden Frauen, — ein Zeichen, wie Christus

„Alle, die seine Gebote beobachten, gleicher Würde theil-
'D. 134. haft mache', wie auch alle Kinder, welche Jakob mit den freien Weibern und ihren Mägden zeugete, seine Söhne wurden und von gleichen Rechten"; und „dass er auch die Nachkommen Kanaans unter dem Geschlechte Japhets, die Noah verfluchte, Alle gleich den Freien aufnehmen und wie mit-
'D. 140. erbende Kinder halten werde"'; wie denn auch die Art, wie Jakob dem Laban diente „für die bunten und fleckigen Heerden", ein Zeichen sey, dass „auch Christus bis zum Kreuzestod
'D. 142. für verschiedenartige Menschen aus allerlei Volk gedient habe"'. Endlich die segensreichen Umwandlungen in der Welt durch das Christenthum (s. S. 142) findet er am herrlichsten in
'I, 39; D. 109. Jes. 2, 3 ff. und Micha 4, 1-7'.

Resultat dieser altestamentl. Argumentationen für die Juden.

In dieser Art hat J. die Angriffe des Judenthums auf das Christenthum, als ob es mit der alttestamentlichen Offenbarung im Widerspruch stände, nicht blos ab-, sondern auch positiv nachgewiesen, dass eben es allein die rechte Erfüllung des alten Testamentes sey, das sich gar nicht verstehen lasse als vom christlichen Standpunkte aus; dass, wer die alttestamentliche Oekonomie als göttliche Offenbarung anerkenne, auch das Christenthum, auch Jesus Christus anerkennen müsse; dass das Eine mit dem Anderen stehe und falle, dass somit die Juden die seyen, die, seit die Erfüllung eingetreten, sich eben mit dem alten Testament in einen unauflöslichen Widerspruch setzen durch ihren Widerspruch gegen das Christenthum. „Wer nicht an diesen (Jesus den Christus und Sohn Gottes) glaubt, glaubt nicht den Verkündigungen der Pro-
'D. 136. pheten, die ihn predigten und allen verkündeten"'. Wenn daher Tryphon sagte: „für euch aus der Heidenwelt mag wohl dieser Jesus Herr und Christus seyn; wir Juden aber, die wir Verehrer des Gottes sind, der auch diesen gemacht
'D. 64. hat, bedürfen es nicht, ihn anzuerkennen und anzubeten"', so glaubte Justin ihm mit vollem Rechte entgegenhalten zu dürfen, dass dieser Jesus Christus auch für sie, die Juden, Heilsmittler und der einzige sey, wie er es von Anfang und für ihre Väter gewesen sey, „denn wenn ihr dem, was ich aus den Schriften (dem A. T.) vorgebracht, aufgemerkt habt, so müsst ihr eingesehen haben, dass, die von eurem Volk

gerettet werden, nur gerettet werden durch diesen und in seinem Theile stehen"'. 'D. 64.

Summa der Kontroverse.

Die Hauptpunkte, die J. in dieser Kontroverse herausgestellt, sind, kurz zusammengefasst, folgende zweie:

1) Jesus Christus, so wie er der Gegenstand des Glaubens der Christen ist, ist auch ganz so im A. T. in prophetischem Wort und Typus vorherverkündet;

2) das Christenthum, sofern es die zeremoniellen Satzungen des mosaischen Gesetzes nach ihrer buchstäblichen Bedeutung, die nur eine zeitweilige, disziplinarische, auf die Juden allein berechnete gewesen, aufgehoben, nach ihrer typischen und geistigen Bedeutung aber in sich zur Anerkennung und Erfüllung gebracht hat, ist eben darum das im A. T. gemeinte und vorherverkündete neue Gesetz (Bund).

An diese beiden Hauptpunkte schliesst nun Justin als letzten unmittelbar den an, dass die Christen (und eben nur sie) jenes im A. T. verkündete „Nicht-Volk" seyen, von dem 5. Mos. 32, 21 stehe, „denn, nachdem jener Gerechte getödtet worden, sind wir als ein anderes Volk aufgeblüht und als neue, blühende Aehren aufgesprossen"'; und nicht blos das ver- 'D. 119. kündete neue, sondern eben auch jenes „heilige" Volk des Jes. 62, 12 seyen sie, und „nicht ein verächtliches Volk, noch eine barbarische Nation, etwa wie die Karier oder Phryger"' 'D. 119. (Anspielung auf Homer Ilias 2, 867); jenes Volk, „das einst Gott dem Abraham verheissen, als er ihm versprochen (1. Mos. 12, 2 und 17, 5), ihn zum Stammvater vieler Völker zu machen, und zwar nicht der Araber oder Aegyptier oder Idumäer, denn was hätte er ihm da Besonderes verheissen, denn auch Ismael war Vater eines grossen Volks und ebenso auch Esau, sondern eines Volkes, das ihm ähnlich sey"; das aber seyen die Christen; denn „denselben Ruf, den Gott an Abraham ergehen liess, aus dem Lande zu gehen, in dem er wohnte, hat er auch an uns alle ergehen lassen, und wie jener dem Rufe Gottes geglaubt hat und es ist ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden, so haben auch wir dem Rufe Gottes, der auf's Neue durch die Apostel Christi und (zuvor) durch die Propheten an uns erging, geglaubt und sind jetzt aus dem

Wandel ausgegangen, in dem wir nach der allgemeinen Weise der andern Völker in sündlicher Weise ehedem dahin lebten, und haben bis zum Tode auf Alles, was in der Welt ist, Verzicht gethan und werden nun mit Abraham das heilige Land
'D. 119. ererben"'. Ebenso seyen die Christen die wahren Nachkommen Jakobs; denn „man habe eine doppelte Nachkommenschaft Judas und zwei Geschlechter so wie zwei Häuser Jakobs anzunehmen, das eine aus Blut und Fleisch, das andere aus
'D. 135. Glaube und Geist hervorgegangen"', wie deutlich aus Jes. 65, 9-12 und 2, 5-6 zu ersehen; denn dass diese Worte nicht auf das leibliche Israel gehen, sey klar; „es widerstreitet sich nämlich, dass den aus Jakob Erzeugten die aus Jakob Gebornen Platz zum Eingang lassen sollen, und dass der, so dem Volke vorwirft, dass er der Erbschaft unwürdig sey, ihm wieder,
'ib. gleichsam als nehme er es an, das Erbtheil verspreche"'. Sie, die Christen, seyen „das wahrhaftige, das geistige Israel" von dem her, der der rechte „Israel" und „Jakob" sey und
'D. 11; 135. heisse (Jes. 42, 1-4), „aus dessen Leibe sie geschnitten seyen"'; sie, „die die Gebote Christi halten", seyen das wahrhaftige Priestergeschlecht Gottes (s. Abendmahl), sie die „wahren" Kinder Gottes von dem (Christus) her, „der uns zu Gott
'D. 123. gezeuget"'; sie die „Erben der Güter, die Gott durch den Christus zu geben verheissen".

D. Die religiös-dogmatischen Anschauungen Justin's.

Den Apologeten des Christenthums gegen Heidenthum und Judenthum und den Bekämpfer dieser beiden Religionsformen (und der gnostischen Häresie) haben wir in Justin kennen lernen. Er ist aber zugleich der bedeutendste Vertreter des nachapostolischen Heidenchristenthums; und auch in dieser Bedeutung haben wir ihn noch zu würdigen, nur dass wir wiederholt bemerken müssen, wie wir eben kein selbstständig-dogmatisches Werk von ihm besitzen, sondern immer nur aus seinen apologetisch-polemischen Schriften zu schöpfen haben, wo seine dogmatisch-ethischen Ansichten weder selbstständig noch in fortlaufendem Zusammenhang,

sondern fragmentarisch-aphoristisch und zugleich stets im Gegensatze zu heidnischen und jüdischen Meinungen vorgetragen sind.

a) Von Gott.

Gott an sich; der überweltliche, transzendente.

In der Gotteslehre ist J. bemüht, Gott an sich, in seiner Erhabenheit über alles Endliche zu fassen und darzustellen, — ebenso sehr im Interesse seines eigenen Systems als zur Abwehr heidnischen (und jüdischen S. 190) Unverstandes. Seine Bezeichnungen sind daher mehr negativer Art. Er pflegt Gott den „unaussprechlichen", den „namenlosen" zu nennen, als der über alles menschliche Wort und Bild sey, — zugleich im Gegensatz gegen die Vielnamigkeit der griechischen Götterwelt; „denn wie Jeder der Engel sich und seinen Söhnen einen Namen gab, so benannte man sie (s. S. 158); der Vater aller Dinge aber, der ungezeugt ist, hat durchaus keinen
Namen"'. Selbst der Name „Gott", sagt er, sey „nicht ein II, 6.
Name, sondern nur eine der Natur der Menschen angeborne
Vorstellung von einer unaussprechlichen Sache"'. „Wer ib.
behaupten wollte, Gott habe einen Namen, der irrte in heillosem Wahnsinn"'. Als Grund aber führt er an, einmal: weil I, 61.
„nicht möglich sey, Gott (d. h. der Unermesslichkeit des göttlichen Wesens) einen (adäquaten) Ausdruck zu geben"', und II, 6.
dann: weil „jede Namengebung die Priorität des Benennenden vor dem Benannten voraussetze, Gott aber als dem Ungezeugten Keiner an Alter vorausgehe"'. Gleichwohl gibt er ib.
dem höchsten Wesen unzähligemal den Namen „Gott, Vater, Schöpfer, Herr, Gebieter"; aber in welchem Sinne er diess thut und allerdings gelten lässt, hören wir, wenn er sofort sagt, sie sollen nicht das Wesen Gottes an sich bezeichnen, sondern seyen „nur Benennungen aus seinen Wohlthaten und Werken"'. Ebenso nennt er Gott auch vielmals den „ungezeug- ib.
ten", im Gegensatz theils gegen die heidnisch-polytheistische Göttererzeugung, theils im Unterschied vom gezeugten Sohn, Logos. Indem er aber Gott über alle Beschränktheit erhaben hinstellen und alle Anthropomorphismen von seiner Idee abstreifen will, hat er doch anderseits wieder Bezeichnungen, welche die Kategorien räumlicher Beschränktheit auf ihn

übertragen (s. S. 190); doch scheint diess mehr Unbeholfenheit des Ausdrucks zu seyn.

Der „andere" Gott; der Logos; Sohn.

Diess ist der justinische Gott oder Gott an sich, — in seiner Abgezogenheit von der Welt, der überweltliche, überhimmlische, wie er selbst ihn nennt. Nun unterscheidet aber J. Gott von Gott: nämlich von dem überweltlichen, höchsten Gotte, von Gott an sich, über dem kein anderer ist, — einen Gott in Bezug zur Welt, um nicht zu sagen, einen innerweltlichen Gott.

Begründung desselben

Was ihn hierauf geführt, ist theils ein theologisch-spekulatives, theils ein positiv-christliches Interesse. Jenes ruht in seiner Anschauung vom Verhältniss Gottes zur Welt, — eine theilweise philonisch-alexandrinische (s. S. 189), die aber in jener Zeit stark im Umlaufe war, wie denn die Spekulationen der Gnostiker zu einem guten Theile eben auf dieser Idee ruhten, dass der absolute Gott und die endliche Welt nicht unmittelbar mit einander in Verbindung zu setzen seyen. Hiezu kam dann aber bei Justin noch das positive Interesse für die Verherrlichung der Person Jesu Christi, in der er diesen Offenbarungs-Gott nachweist. Dagegen in einem Verhältniss Gottes zu sich selbst, abgesehen von der Welt, lässt er nirgends diese Unterscheidung Gottes von Gott begründet seyn. Zwar wenn er einmal sagt, „er (der Logos) war vor den Geschöpfen (mit Gott) und ward gezeugt, als Gott im Anfang durch ihn Alles schuf"', so erscheint in dem „war mit Gott" ein Bemühen, den „andern" Gott, den Logos auch über der Welt im Unterschied vom Vater zu fassen; aber das ist nur eine flüchtige Andeutung, und Seyn und Werk des Logos werden sofort wieder vermischt. Indem also Justin den Vater in absoluter Erhabenheit über der Welt seyn lässt, lässt er aus ihm den Sohn, den Logos, hervorgehen, der „als Logos, als Erstgeborner Gottes, erstgebornes Kind aller Kreaturen" auch „Gott" heisst und ist und „Gegenstand göttlicher Verehrung"', aber doch „dem Willen und Rathschluss des Vaters dient", zunächst zum Behuf der Weltbildung als Werkmeister und Bildner der Welt; dann aber auch zum Behuf der steten Vermittlung Gottes mit der Welt, denn dieser Logos und „andere" Gott, wie er das weltschöpferische

'II, 6; D. 62.

'I, 63; D. 125.

als Welt-Bildungs- u. Vermittlungs-Organ des transzendenten Gottes.

Organ Gottes ist, ist auch fort und fort dessen Vermittlungsorgan, der Gott der Offenbarung und der Offenbarer Gottes, der Sprecher und Verkünder des Unaussprechlichen, desshalb auch Botschafter („Engel") und Gesandter („Apostel") genannt, „weil er botschaftet, was immer soll bekannt werden, und gesandt wird, um kund zu thun, was immer die Botschaft ist"'; der als solcher aber auch in den mannigfaltigsten Er- 'I, 63.
scheinungsformen (zuletzt als Mensch) sich darstellen kann, über welche der Vater seinem Wesen nach schlechthin erhaben ist. — Mit ausdrücklicher Beziehung auf Sprüchw. 8, 21 ff. Verhältniss des einen zum andern;
bezeichnet Justin das „Hervorgehen" dieses Logos oder der Weisheit (denn die alttestamentliche „Weisheit" und der hellenische „Logos" strömen in dieser justinischen Idee zusammen) aus Gott auch als ein „Zeugen"; den Sohn als der
„Erzeugten", „ersten Erzeugten Gottes des Vaters"', den Sohn gezeugt; 'I, 20; D. 61; 129.
Vater als „Zeugenden". Um aber diesen Zeugungsakt oder Prozess vorstelliger zu machen und Missverständnisse zu beseitigen, greift er noch zu einigen andern Analogien (s. u.), am liebsten zu der des menschlichen „Logos", welches Wort nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch die beiden Begriffe „Denken" und „Sprechen" in sich vereinigt. „Wenn wir nämlich einen Logos, ein vernünftiges Wort ausstossen, aus uns hervorgehen lassen, so kann man sagen, wir zeugen Logos, Vernunft"'. 'D. 61.

Ausdrücklich sagt nun Justin von diesem „Gott", er sey numerisch verschieden;
„numerisch verschieden" von „dem" Gott, „der Zahl nach etwas Anderes"'; — was verbietet, nur an eine dynamische 'D. 56; 62; 128.
Existenz des gezeugten Logos zu denken; und wenn er auch einigemal nur „von einer vernünftigen (logischen) Kraft, die aus Gott hervorgegangen sey"', spricht, so verwahrt er sich doch 'D. 61.
direkte gegen eine monarchisch-modalistische Auffassung (wie sie im Sabellianismus zu Tage trat). „Es behaupten Einige, sagt er, die Kraft, welche vom Vater des Alls ausgehend dem Moses, Abraham und Jakob erschienen ist und verschiedene Namen trägt: Botschafter, sofern durch sie der Wille des Vaters der Menschen kund gethan wird; Glanz, sofern sie mitunter in einem Gesicht überbegrifflicher Herrlichkeit (Schechina) auftritt, Mann und Mensch, sofern sie mitunter

nach dem Willen des Vaters in Mannes- und Menschengestalt erscheint, Wort, sofern sie den Menschen die Mittheilungen des Vaters überbringt, diese Kraft nun, behaupten sie, sey von dem Vater nicht geschieden und losgetrennt, so wenig der Sonnenstrahl auf der Erde von der Sonne im Himmel abgelöst oder losgetrennt werde, sondern gleich wie das Licht beim Untergang der Sonne mit verschwinde, also lasse auch der Vater, so oft er wolle, seine Kraft aus sich herausspringen und so oft er wolle, ziehe er sie wieder in sich zurück. Auf
D. 128. dieselbe Weise, sagen sie, schaffe er auch die Engel"'. Allein „dass es wirkliche Engel gebe, die beständig fortdauern und nicht wieder in den Zustand zurückkehren, aus welchem sie
ib. hervorgegangen", sey gewiss' nach Ps. 148, 2; und ebenso gewiss sey, wie er das schon früher (S. 188) bewiesen habe, „dass die Kraft, welche das prophetische Wort Gott und Botschafter nennt, nicht blos dem Namen nach wie der Sonnenstrahl gezählt werde, sondern etwas der Zahl nach verschiedenes sey".

Indem so J. den von Gott dem Vater gezeugten Logos (Sohn, Kraft) als Subjekt für sich darstellt und einen realen, dauernden Unterschied vom Vater behauptet, bemüht er sich anderseits, zu zeigen, dass dadurch das Wesen des Vaters „nicht getheilt, verringert werde", wie es sonst der Fall sey bei Anderm, das, wenn getheilt und abgetrennt, nicht mehr dasselbe sey, das es vor der Trennung gewesen. Wie er das beweist, das ist auch wieder ächt philonisch. Es sey, sagt er nämlich, „wie wir es an uns ersehen". „So wenig der Redende dadurch, dass er ein vernünftiges Wort (den Logos) aus sich hervorgehen lässt, den Logos in ihm, das in ihm verborgene Wort (die Vernunft) verringert, obwohl er Vernunft zeugt; oder so wenig ein Feuer dadurch Verminderung erleidet, dass
D. 61; 128. ein anderes daran entzündet wird, sondern dasselbe bleibt"', so wenig sey diess bei Gott der Fall durch die Zeugung des Logos. Denn es sey überall nicht an das Abschneiden oder Abtrennen eines Theils von einem Ganzen, dem dadurch Etwas
ib. genommen würde, zu denken'.

subordinirt. Freilich weiss nun Justin, indem er das Fürsichseyn des Erzeugten ausspricht, der eben als der von Gott Erzeugte

auch „Gott" sey', den monotheistischen Gottesbegriff nicht 'I, 63; D. 125.
anders zu wahren, als dass er den Erzeugten dem Vater subordinirt seyn lässt; der Logos ist ihm zwar „Gott", aber ein „zweiter" Gott, nicht „der Gott, über dem kein anderer ist". Zwar hütet sich J., der, wie wir sahen, in emanatistischer Weise den Sohn vom Vater „hervorgehen"' lässt, diess als einen 'D. 62; 76; 100.
auf dem starren Gesetz der Naturnothwendigkeit beruhen-Emanations-Prozess, in den Gott habe eingehen müssen, darzustellen; vielmehr sagt er, der Sohn sey aus dem Vater „durch dessen Macht und Willensrathschluss"' hervor- 'D. 100; 128.
gegangen; hat er so den physikalischen Prozess in den höheren ethischen umgesetzt und die Zeugung des Sohnes als eine freie That Gottes des Vaters bezeichnet, der daher auch nicht als „das abstrakt Seyende" zu denken ist (wie denn auch der Sohn stets als der Vollzieher der göttlichen Rathschlüsse dargestellt wird), so hat er doch eben damit auch schon die Unterordnung des Sohnes unter den Vater ausgesprochen. Wir lesen daher (trotz der Vorstellung der Zeugung) doch nichts von einer metaphysischen Gleichwesentlichkeit, obwohl J. an einem Orte sagt: Gott habe „vor der Schöpfung des Alls eine vernünftige Kraft aus sich erzeugt"'; 'I, 61.
ebenso wenig von einem ewigen Seyn und noch weniger von einer ewigen Zeugung des Logos. Jenes zwar hat man angedeutet finden wollen in der (schon oben berührten) Stelle: „der Sohn Gottes, der allein im eigentlichen Sinne Gott heisst, der Logos, der vor den Geschöpfen sowohl (mit Gott) war als gezeugt ward, als jener zu Anfang durch ihn Alles schuf und ordnete"'; ferner in der folgenden: „das vom Vater 'D. 62.
wahrhaftig ausgeworfene Erzeugniss war vor allen Geschöpfen bei dem Vater und zu ihm redete der Vater"' (1. Mos. 1, 26; 3, 22). Aber auch in diesen Stellen ist doch nur von einem vorweltlichen, nirgends ausdrücklich von einem ewigen Seyn gesprochen, die Zeugung in der ersten Stelle sogar als eine mit der Weltschöpfung simultane dargestellt, während sie sonst überall in den justinischen Schriften als eine vorweltliche, d. h. der Schöpfung vorhergehende bezeichnet wird. Dass J. aber bei dieser Vorweltlichkeit des (persönlichen) Logos stehen geblieben, ohne dessen Ewigkeit auszusprechen,

reicht ihm auch vollkommen aus für den Zweck, den er der Zeugung desselben unterlegte, als einer eben nur auf die Welt berechneten. Auch sonst drückt er die Subordination des Sohnes unumwunden aus, wenn er ihn den „königlichsten
'I, 12. und gerechtesten Herrscher nach dem zeugenden Gott"',
'I, 32; II, 13. „die erste Kraft nach dem Vater Aller"' nennt; wenn er sagt, dass er es „von dem Vater habe, dass er mächtig und Herr
'D. 86; 101; 127; 129. und Gott sey"'; wenn er ihn endlich an „zweiter" Stelle als Gegenstand der Verehrung hinstellt. Uebrigens wenn er es auch nicht ausdrücklich sagte, schon der Grund, der ihn bestimmt, auszusprechen, der Herr aller Dinge könne nicht der Gott der Offenbarung seyn, verböte, den Logos gleichwesentlich mit Gott zu denken, da derselbe Grund dann auch diesen Logos träfe, der damit aufhörte, das zu seyn, was er (im justinischen Systeme) ist und warum er das ist.

Beurtheilung dieser Auffassung. Freilich stellt nun diese Auffassung, wie viel auch die Abwehr pantheistischer Vermischung Antheil an ihr haben mochte, den Logos doch immer als zweideutiges Mittelwesen zwischen Gott und der Welt hin, das mit dem Ende der Welt selbst auch seine Endschaft erreicht zu haben scheint, wiewohl J. ausdrücklich dagegen protestirt, wenn er sagt (s. o.), dass so wenig als die Engel je wieder aufgelöst werden könnten in das, woraus sie entstanden, ebenso wenig diess bei dem Logos denkbar sey.

Der h. Geist. Den h. Geist nennt J. mit dem Vater und Jesus Christus in jenen (beiden) Stellen, in denen er zur Abwehr der Beschuldigung, dass die Christen Atheisten seyen, die Gegenstände der christlichen Verehrung und Anbetung nahmhaft macht (s. S. 146); so wie in der Beschreibung der Taufe und des Abendmahls (s. u.), wo er sich auf die dabei übliche Anrufung von Vater, Jesus Christus und h. Geist beruft; auch sonst noch (s. Justin und das A. T.) erwähnt er wiederholt die Dreiheit von Vater, Sohn und Geist. In jenen erstern Stellen drückt er auch den hypostatischen Unterschied des Geistes vom Vater und Sohn aus; obwohl er allerdings nirgends das ausdrückliche „der Zahl nach" hat, was er, wo er den Sohn vom Vater unterscheidet, zuweilen beisetzt. Dem h. Geiste weist er aber als Gegenstand der Verehrung den „dritten

Platz" an, wie er dem Sohne den zweiten angewiesen hat. Im Übrigen stellt er ihn fast nirgends als sittliches Lebensprinzip für die Christen hin, und nur Einmal nennt er diese „mit dem h. Geist Getaufte". Es hat diess offenbar darin seinen Grund, dass das, was er unter dem „spermatischen" Logos versteht, mit dem christlichen Begriff des h. Geistes zusammenfällt, der wesentlich nichts Anderes ist als der Urquell und Inbegriff des innerweltlichen göttlichen Lebens; und wenn er als die besondere Wirkungssphäre des h. Geistes die (alttestamentliche) Prophetie bezeichnet', wie denn der 'I, 31; 61; D. 7; 77; 114. h. Geist ebenso häufig auch der prophetische Geist von ihm genannt wird, so fehlt es auch nicht an Stellen, da er eben dasselbe Gott oder dem Logos zuschreibt', wie es freilich auch 'I, 33; D. 36. noch spätere Kirchenväter, ein Irenäus und Tertullian gethan haben. Man muss daher sagen: der h. Geist habe noch keine eigentliche Stelle im justinischen Systeme, und Justin nicht vermocht, dogmatisch ihn zu begründen im Unterschied von dem Logos.

In der schon oben angeführten Stelle, wo J. als die Objekte der Verehrung und Anbetung Gott den Vater der Gerechtigkeit und seinen Sohn und den prophetischen Geist nennt, hat er noch zwischen dem Sohn, den er so oft „Engel" (Botschafter) nennt, und den h. Geist „das Heer der andern (Gotte) folgenden und verwandten guten Engel" eingeschoben; und hiemit einen Engelkultus angedeutet, dessen Grund nur in der Stellung und dem Amte gesucht werden kann, das er den Engeln anweist (s. u.). Nur in wieweit er nicht blos „die Ehrung und Verehrung", sondern auch „die Anbetung", die er wie überall so auch hier zunächst jedenfalls auf Gott bezieht, auf die Engel selbst ausgedehnt wissen will, bleibt unbestimmt, da er sich sonst nirgends hierüber ausspricht. Die Engel.

b) Von der Welt und den Menschen.

Was die Welt nach ihrem Gewordenseyn betrifft, so erklärt J. sie als Werk Gottes, den er bald Herr und Vater, bald den Demiurg des Alls nennt, — worunter er (in stillem Gegensatze gegen die Gnostiker) eben den „ungezeugten" Gott versteht. Die Schöpfung.

Indessen ist ihm das weltschöpferische Organ, durch das
'I, 64. Gott die Welt erschaffen, der Sohn, der Logos', den er nach
'D. 61; 62. Prov. 8, 22 auch als Prinzip der Welt bezeichnet'. Er drückt sich einigemal auch so aus, als ob er die Weltschöpfung mehr nur als Weltbildung aus (schon vorhandenem) „formlosem
'I, 10; 59. Welturstoff"' fasste; und man hat das als platonische Reminiscenz genommen; aber den Plato, den er hierbei zitirt (s. o.), erklärt er hierin in Abhängigkeit von 1. Mos. 1, so dass also seine eigentliche Ansicht eben aus der mosaischen Urkunde (nach den LXX) zu erklären ist. Ueberdem bezieht er an
'I, 20; 2, 6. verschiedenen Stellen' Beides, das Schaffen wie das Formen auf Gott, obwohl er allerdings die dem Emanatismus wie dem Dualismus entgegengesetzte christliche Ansicht von der Schöpfung „aus Nichts" nirgends ausspricht.

Die Vorsehung. Wie in ihrem Gewordenseyn, so erklärt J. auch in ihrem Seyn die Welt in völliger Abhängigkeit von Gott, dessen Vorsehung sich ihm bis auf's Einzelnste erstreckt. Wir haben ihn den Philosophen seiner Zeit es zum Vorwurfe machen hören, dass sie sich darum nicht kümmerten (S. 144), ja „auch uns zu überreden suchen, dass Gott zwar für das Ganze und für die Geschlechter und Gattungen Sorge trage, nicht aber für dich
'D. 1. und mich und für das Einzelne"'. Das hindert aber unsern J. nicht, die Engel, deren Wohnsitz er sonst in den Himmel verlegt, gleichsam zu Assistenten der göttlichen Weltregierung zu machen, die Gott mit der Beaufsichtigung und Leitung des sublunarischen Geister- und Naturlebens betraute (s. S. 158). Und kaum wird man hierin einen Ausfluss derselben Grundanschauung verkennen können, welche, vom Abstand zwischen dem vollkommenen Gott und der unvollkommenen Welt ausgehend, das Motiv für die Erzeugung des Sohnes zum Behuf der Weltbildung und steter Weltvermittlung abgab und, in phantastischer Weise gefasst, auch der gnostischen Aeonenlehre zu Grunde liegt.

Der Mensch (der Christ), Zweck der Weltschöpfung. Wenn Justin auf den Zweck der Weltschöpfung zu reden kommt, so nennt er als denselben die Menschen'; nicht als
'I, 10; II, 4; D. 41. ob sie ihm die einzigen mit Vernunft und freiem Willen geschaffenen Wesen wären; denn auch die Engel nennt er solche Geschöpfe und rückt sie in dieser Beziehung, eine so

hohe Stelle er ihnen anderseits (in Folge falscher Schrifterklärung) zuweist, den Menschen sehr nahe. Aber doch sind es die Menschen, „um deren willen“ er die Welt geschaffen seyn lässt, für die sie den Schauplatz der Entwickelung bildet, und die (nämlich die logischen Menschen, die Christen, in denen die Bestimmung der menschlichen Natur zur Erfüllung gekommen ist) er als den eigentlichen Kern- und Mittelpunkt der Welt betrachtet, durch welche insbesondere auch die Erhaltung der Welt bedingt sey (s. S. 147).

Die logische Ausstattung des Menschen.

Und hier müssen wir wieder auf die Logosidee Justin's zurückkommen, in deren Lichte sich auch seine höchsten Weltgedanken reflektiren. Denn der Logos ist ihm, wie wir sahen, nicht blos das weltschöpferische Organ, das dienende Werkzeug, dessen der absolut erhabene Gott bedurfte, um die Materie zu gestalten, d. h. die Welt zu erschaffen; er ist ihm nicht blos „der Ausdruck für den weiten Abstand zwischen dem absoluten Gott und einer endlichen Welt; sondern er ist ihm zugleich der inner-weltliche Gott, der Mittler zwischen Gott und der Welt, das Band der Gemeinschaft, das diese mit jenem verknüpft“. Insofern ist die Welt recht eigentlich der Schauplatz des Logos, der nicht (erzeugt) wäre ohne sie, und in dem sie hinwiederum ist als in ihrem Prinzip, ihrem Mittel- und Zielpunkt; der wie ihren Ausgang von Gott, so auch ihre freie Hinkehr zu ihm und ihre endliche Vereinigung mit ihm bedingt. Wie aber die Welt um der Menschen willen geschaffen ist, so ist der Logos der innerweltliche, der Welt mitgetheilte und eingepflanzte Gott nur, sofern er der Menschheit einwohnt. Was nun die Menschheit betrifft, so hat sie insgesammt an dem „Samen von Gott“, dem „Logos“ Antheil erhalten′, der „in Allem ist“″, „dem ganzen Menschengeschlecht ′I, 46. ″II, 10.
eingepflanzt“‴; und diesen Logos, sofern er in der Menschheit ‴II, 8; 13.
ist, nennt J. in Uebertragung eines stoischen Terminus den „spermatischen“ Logos, die samenartige göttliche Vernunft, „das Sperma des Logos“, — womit er einerseits den Unterschied zwischen der menschlichen Vernunft als einer abgeleiteten und dem göttlichen Logos (s. S. 163), zwischen dem Gesammtlogos und den Theilen oder Samenkörnern des Logos, die den einzelnen Menschen als solchen von Anfang an einge-

pflanzt sind, zwischen dem Urbild und dem Nachbild bezeichnen will, anderseits aber auch „die uranfängliche wesentliche und reale Beziehung der menschlichen Seele als einer vernünftigen auf den Logos, das innere Verhältniss, in welchem sie zu ihm steht, als von ihm und zu ihm geschaffen, das, was andere Kirchenlehrer damit ausdrücken wollen, wenn sie lehrten, dass der Mensch nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen sey, und wodurch wir dahin gelangen sollen, den ganzen Logos in uns zu tragen"'.

'Dunker: die Logoslehre Justin's, S. 33.

Die Ausstattung des Menschen mit freiem Willen.

Ob nun aber dieser Logossame in dem Menschen zur Entwickelung kommt, das hängt von dem freien Willen ab; und nichts liegt J. mehr am Herzen, als dem Menschen auch die sittliche Wahlfreiheit zuzusprechen mit der damit unzertrennlichen Unterscheidungsfähigkeit von Gut und Bös. „Nicht wie die übrigen Dinge, wie Bäume und Thiere, die nichts aus freier Wahl thun können, hat Gott den Menschen erschaffen"', sondern „ursprünglich verständig und im Stande, das Wahre zu wählen und recht zu handeln, so dass kein Mensch vor ihm eine Entschuldigung hat'; denn in der Natur der Menschen liegt das Unterscheiden von Gut und Bös"'; und „sie ist für Gutes wie für Böses fähig und hat die Fähigkeit sich nach beiden Seiten hin zu wenden"'. Justin beruft sich dafür auf Schriftstellen (5. Mos. 30, 15-19; Jes. 1, 16-20), wie auf die Thatsachen der Erfahrung. „Wir sehen, dass ein und derselbe Mensch entgegengesetzte Richtungen einschlägt; wenn er nun durch ein Fatum bestimmt wäre, entweder schlecht oder gut zu seyn, so könnte er nicht für Entgegengesetztes empfänglich seyn und sich so oft ändern"'. Auch auf die Gesetze der Gesetzgeber und die Philosopheme der Philosophen verweist er und fragt, was denn ihre Gebote und Verbote für einen Sinn hätten ohne Annahme einer sittlichen Freiheit'? Auf die Frage, „warum Gott nicht den Herodes habe sterben lassen", was doch „ein kürzerer und natürlicherer Weg gewesen wäre, das Jesuskind zu retten, als jener, den die Schrift berichtet", antwortet er daher fein mit der Gegenfrage: „Hätte Gott nicht auch im Anfang die Schlange tödten und nicht sagen können: ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe und zwischen deinem und ihrem Samen?

'I, 43. 'I, 28; II, 7. 'II, 14. 'II, 7. 'I, 43. 'II, 7.

Hätte er (ferner) nicht gleich im Anfang eine Anzahl Menschen erschaffen können"'? Gott habe aber eben die Geschichte als 'D. 105.
Entwickelung gewollt und auf die menschliche Freiheit und dereinstige Vergeltung angelegt. Als einen der schlimmsten Feinde, der konsequent alle Religiosität und Sittlichkeit gefährde, bekämpft er daher den Fatalismus, die „Heimarmene", die von den Stoikern zwar als „das vernünftig geordnete göttliche Verhängniss", als das „Schicksal" bestimmt wurde, neben welcher sie aber allerdings „noch eine andere unbesiegbare und gewaltsame Ursache, die starre Nothwendigkeit, auf die das Böse zurückgeführt werden müsse", und die eben J. im Auge hatte, setzten. „Nichts, meint er, wäre so Tugend oder Laster"'; oder „nur in der Meinung gälte Etwas für gut oder 'II, 7.
bös"; der Unterschied wäre nicht in Wahrheit, sondern „blosser Schein"; auch „verdiente Niemand weder Lob noch Tadel, Strafe noch Lohn", wenn er „nicht, was er ist, aus sich selbst wäre, sondern seyn müsste, wozu er geboren ist"; nimmer könnte von einer „Verantwortlichkeit" die Rede seyn, „wenn das Menschengeschlecht nicht die Kraft besässe, das Schlechte zu fliehen und das Gute zu wählen"'. So Etwas zu 'I, 28; 43; II, 5.
denken wäre auch ebenso „unfromm" als „unsittlich"'; denn 'I, 28.
man könnte dann nur annehmen, Gott wäre nicht, oder, wenn er wäre, er „kümmerte sich um Solches nicht"; oder sey „gleich einem Steine"' oder „nichts als das sich Wandelnde und 'ib.
Verändernde und fortwährend Auflösende und immer Dasselbe (der Stoiker)"'. Auch in sich selbst „widersinnig" sey dieser 'II, 7.
Fatalismus, denn da es Gute und Böse gäbe, so würde daraus sich ergeben, dass die „Heimarmene" im Gegensatze zu sich selbst handle. Man solle sich aber nur nicht auf die alttest. Vorhersagungen zukünftiger Begebenheiten berufen als auf einen Beweis für ein Fatum'; sie zeugeten vielmehr für die 'I, 43.
Sicherheit und Treue der göttlichen Providenz, denn „Gott, der die künftigen Handlungen aller Menschen voraussieht, und Jeden nach seinem Verdienst zu vergelten beschlossen hat, sagt sie durch den prophetischen Geist voraus als der das Menschengeschlecht jederzeit zum Aufmerken und zur Besinnung führen und ihm zeigen will, dass er sich um sie kümmere und für sie sorge"'. Man könne daher auch nicht sagen: „es 'I, 44.

Das Widersinnige, Unsittliche und Irreligiöse des Fatalismus.

habe so seyn müssen, dass z. B. Christus gekreuziget worden, oder dass solche Uebelthäter unter den Juden gewesen seyen,
'D. 141. und es habe nicht anders geschehen können"'; denn ein für allemal: „Gott, der wollte, dass Engel und Menschen seinem Willen folgen, wollte sie (eben darum) mit freiem Willen erschaffen zum Rechtthun, mit Vernunft, dass sie erkenneten, von wem sie geschaffen und durch wen sie, die vorher nicht waren, wären, und mit dem Gesetz, um von ihm gerichtet zu werden, wenn sie gegen die rechte Vernunft handelten; daher werden wir, Engel und Menschen, so wir Böses thun, durch uns selbst überwiesen, sofern wir nicht Busse thun. Und wenn das Wort Gottes voraussagt, dass in allewege eine Anzahl, Engel wie Menschen, gestraft werden würden, so sagt es diess voraus, nicht als ob Gott sie so machte, sondern weil er voraus-
'ib. sah, dass sie unbussfertig schlecht bleiben würden"'. Justin kennt somit nur „Eine unvermeidliche Heimarmene" (= Verhängniss), — die: „dass die Menschen, die das Gute erwählen, den verdienten Ehrenlohn und gleichermassen die das Entgegen-
'I, 43. gesetzte, die verdiente Strafe empfangen"'.

Die Verantwortlichkeit des Menschen.

Mit dieser Fähigkeit der Selbstbestimmung ist daher nach J. selbstverständlich auch die Verantwortlichkeit verbunden. „Da Gott wollte, dass Engel und Menschen mit Wahlfreiheit und Selbstständigkeit das thäten, was thun zu können er Jeden befähigt hatte, so machte er sie so, dass, wenn sie das ihm Wohlgefällige wählten, er sie frei von Verweslichkeit und Strafe erhielt; dagegen wenn sie schlecht handelten, er nach
'D. 88. seinem Gutdünken Jeden bestrafte"'. Und diese Unterscheidungsfähigkeit von Gut und Bös und die freie Selbstbestimmung ist nach Justin nicht verloren gegangen. Er spricht wohl von

Adam und Eva.

Adams Uebertretung, von dem „Ungehorsam Adams und Evas", wie von dem „Fall Eines der (Engel-)Fürsten, nämlich dessen, der (die) Schlange genannt wurde, und einen grossen
'D. 124. Fall that darum, dass er die Eva verführte"', — eine Idee der Zusammengehörigkeit des Falles der ersten Menschen mit dem des Engelfürsten, die wir bei Irenäus deutlicher werden in's Licht treten sehen; ebenso spricht er mehrmals davon, „dass die Uebertretung und der Ungehorsam von der (dämo-
'D. 112. nischen) Schlange den Anfang genommen"'; denn „indem

Eva die Rede der Schlange empfing (nach Analogie geschlechtlicher Empfängniss vrgl. Jak. 1, 15), hat sie Ungehorsam und Tod geboren"'. Aber von Erbsünde und Zurechnung weiss er nichts; „die Menschen verdienen sich den Tod, als die sich dem Adam und der Eva (in der Uebertretung) ähnlich machen"'; und: „das Menschengeschlecht ist seit Adam dem Tode und der Verführung der Schlange verfallen, weil ein Jeder von ihnen durch eigene Schuld schlecht gehandelt hat"'; und: „die Menschen, die so geschaffen wurden, dass sie Gott gleich von Leiden frei und unsterblich würden, wenn sie seine Gebote hielten, und von Gott gewürdigt würden, seine Kinder zu heissen, ziehen sich selbst, indem sie dem Adam und der Eva sich gleichen, den Tod zu"'. So hören wir denn auch J. sagen: „was immer und überall gerecht ist und alle Gerechtigkeit, stellt Gott im ganzen Menschengeschlechte dar (im Gegensatze zu den speziellen Satzungen, in deren Beobachtung die Juden ihre Gerechtigkeit suchten), und es ist kein Geschlecht, das nicht wüsste, dass Ehebruch und Hurerei und Todschlag und dergleichen etwas Böses wäre, und wenn's auch Alle thun, so können sie dabei doch nicht des Bewusstseins, Unrecht zu thun, sich erwehren, ausgenommen die, so von einem unreinen Geist erfüllt oder in Folge schlechter Erziehung und (bereits herrschender) schlechter Sitten und Gesetze verderbt die angebornen Begriffe verloren oder vielmehr erstickt haben oder zwar noch haben, aber ohne dass sie in Wirksamkeit treten"'. Denn „man kann sehen, wie solche Menschen nicht dasselbe leiden wollen, was sie doch sonst Andern zufügen, und sich einander in feindlichem Gewissen das vorwerfen, was sie thun"'. Man sieht, unserm Justin sind die Quellen des „Schlechthandelns": die Sinnlichkeit' und die Verführung der Dämonen (s. auch o.); — dasselbe, was auch bei Adam und Eva der Fall war, wozu jetzt noch als Weiteres kommt: schlechte Erziehung, schlechte Sitten und Gesetze (s. u. Taufe).

'D. 100. Die Menschen nach ihnen. 'D. 80; 124. 'D. 88. 'D. 124. 'D. 93. 'ib. 'I, 10.

Von der Verderbtheit der sittlich-religiösen Zustände der vor- und ausserchristlichen Menschheit hat J. ein tiefes Gefühl; aber Begriff und Ausdruck allgemeiner Sündhaftigkeit findet sich nicht bei ihm, sondern stets nur die Aufzeichnung einzelner

konkreter Laster und Verirrungen nach Art Röm. 1, 29 ff.; und wenn er einmal sagt (S. 197), jedes Geschlecht der Menschen stehe nach dem Gesetze Mosis (5. Mos. 27, 26) unter dem Fluche, so hat er doch anderseits ausgesprochen, dass die, welche nach dem Gesetze Mosis (nämlich nach dem ewigen Sittengesetze) lebten, selig werden würden, also die Möglichkeit, dass es Solche gebe, nicht bestritten, wie er denn auch geradezu sagt: „die das thaten, was überhaupt und immer und von Natur gut ist, die sind Gott angenehm und werden durch diesen Christus bei der Auferstehung gleicherweise wie die vor ihnen gewesenen Gerechten, Noah, Enoch und Jakob und wen es sonst noch gegeben hat, gerettet werden mit denen, die
D. 45. diesen Christus als den Sohn Gottes anerkennen..." (vrgl. J. und die Philosophie).

c) Von der Person und dem Werk Jesu Christi.

Jesus Christus der Logos und Offenbarungs-Gott;

In den (beiden) Apologien an die Heiden haben wir Justin von J. Christus nachweisen hören, dass er der „fleischgewordene Logos", in dem Gespräch mit Tryphon, dass er der menschgewordene Offenbarungs-Gott sey, — beides wesentlich dieselbe Idee, nur in einer verschiedenen, je beiden Theilen für ihren Standpunkt angemesseneren und zugänglicheren Argumentationsform; dort in Uebertragung der damals verbreiteten Logosidee — und nirgends erscheint diese Idee, verchristlicht, fruchtbarer, aber auch unmittelbarer als in dieser Uebertragung auf die Person Jesu Christi —; hier in der Scheidung eines Offenbarungs-Gottes von dem überhimmlischen Gott und in der Uebertragung dieser Idee des Offenbarungs-Gottes auf Jesus den Christus. In dieser gedoppelten, aber doch wesentlich Einen Idee fand die Gnosis der Christen jener Zeit für das, was ihr Gefühl an der Person Jesu Christi Einziges und Göttliches hatte, ihren höchsten Ausdruck; und zwar sprechen wir von Gefühl und Gnosis des Heidenchristenthums, während dem Judenchristenthum Jesus eben nur der Messias und zwar als Mensch von Menschen war (s. S. 173; 186), — eine Ansicht, die eben durch jene heidenchristliche nach und nach verdrängt wurde. In ihrem Lichte

nun erschien Jesus als die volle Offenbarung Gottes, als die
Inkarnation der Vernunft in ihrer Totalität, als das Subjekt
aller früheren göttlichen Offenbarungen, Theophanien und
Prophetien in der alttestamentlichen Oekonomie (welche Idee
schon im Petrusbrief [1, 11] und bei Klemens und Barnabas
sich ausgesprochen findet); als der, der auch in den logischen
Kundgebungen der heidnisch-philosophischen Welt war, die
von ihm eigentlich ausgingen, ihn meinten und zu ihm hin-
strebten; endlich als das Prinzip der Weltschöpfung selbst
und als der, der „vor der Welt bei Gott war und gezeuget
wurde“′. ′II, 6.

Gottes „Logos, Macht, Sohn“′, einigemal mit dem Beisatz: ′I, 32.
„allein im eigentlichen Sinne“′, oder: „auf eigenthümliche ′II, 6.
Weise aus Gott gezeugt, gegen die gewöhnliche Erzeugung“′, ′I, 22; 23; D. 105.
(einmal) Gottes „Eingeborner“ (mit unverkennbarer Beziehung
auf Ps. 22, 21 ff.)′, „des ungezeugten Gottes Ersterzeugter“, ′D. 105.
Gottes „Erstgeborner“, „Erstgeborner vor allen Geschöpfen“,
„aller Geschöpfe“, „der ganzen Schöpfung“′ (vrgl. 1. Kol. ′I, 21; 23; 53; 46; 63. D. 84; 85; 125; 138; 100.
1, 15), als solcher auch „Gott“′, einigemal auch „der Gott“″, ′I, 63; D. 115; 124; 125. ″D. 113.
Gegenstand göttlicher Verehrung — das sind die Ausdrücke,
die wir bereits kennen und die Justin braucht, um das
(metaphysisch) Göttliche in Jesus Christus zu bezeichnen, oder
vielmehr, die er geradezu auf die Person Jesu Christi über-
trägt′; wobei übrigens zu bemerken ist, dass er den Namen ′z. B. D. 100.
„Christus“ auch im metaphysischen Sinne fasst, denn der
Sohn Gottes, sagt er einmal, heisse so, sofern er gesalbt
worden sey (mit höchster Macht) und Gott durch ihn Alles
gemacht habe; es sey somit „ein Name, der selbst auch (wie
der Name: Gott, Logos) eine unbekannte (unbegreifliche,
geheimnissvolle) Bedeutung in sich schliesse“′. ′II, 6.

Dass dann aber der Logos, der Offenbarungs-Gott zuletzt
„eine Gestalt angenommen und Mensch geworden“′, das ist ′I, 5; 23.
unserem J. nur der konsequente Schluss der göttlichen Offen-
barung (s. S. 193). Wenn er nun sagt, der Logos sey „Fleisch
geworden durch die Jungfrau“, so hat diess für ihn eine „fleischgeworden durch die Jungfrau“.
zweifache Bedeutung. Einmal will er dadurch die menschlich-
nationale und insbesondere auch die verheissene (4. Mos. 24,
17; Jes. 11, 1; 10) jakobitisch-davidische Abstammung Jesu

Christi belegen, denn diese Deszendenz vermittelt er konstant nicht durch Joseph (wie die Genealogie des Matthäus u. Lukas),
'D. 45; 100; 120. sondern durch Maria, die er von David abstammen lässt'; es habe sich, sagt er, Jesus „Menschensohn" genannt „wegen dieser Geburt aus einer Jungfrau, welche vom Geschlechte Davids und Jakobs und Isaaks und Abrahams gewesen"; oder auch, „weil Adam der Vater auch dieser Väter gewesen, von welchen Maria die Abkunft herleitet, denn auch die Väter der
D. 100. Töchter heissen Stammväter der von ihnen gebornen Kinder"'. Aber die Fleischwerdung von der „Jungfrau" hat für unseren Justin dann wieder die Bedeutung, dass sie doch nicht „nach gewöhnlicher Menschenweise" erfolgt sey (s. S. 193), nicht in Folge geschlechtlicher Beiwohnung, sondern „ohne Ver-
'D. 23. mischung", ohne Zuthun eines Mannes, „ohne Sünde"', sagt
'I, 33; D. 63. er einmal, „durch den h. Geist; die Kraft Gottes"', welche „bewirkte, dass die Jungfrau (Jungfrau) bleibend schwanger
'I, 32; 33. wurde"'. An die Stelle des menschlichen Vaters setzt er so die
'D. 63; 54. unmittelbare schöpferische Kraft Gottes': „dass Gott der Vater aller Dinge J. Christum durch menschlichen Schoos gezeugt
'ib. habe"'; ohne übrigens diese unmittelbare göttliche Urheberschaft und die Jungfrauschaft der Maria in einen bestimmten Zusammenhang zu bringen oder den göttlichen Antheil an Jesu Christi Menschwerdung und den der Jungfrau näher zu bestimmen, vielmehr sagt er immer nur im Allgemeinen: „erzeugt durch die Kraft Gottes; geboren durch die Jungfrau", als ob Eins das Andere in sich schlösse. — Wenn er
'I, 33. nun „die Kraft Gottes" (Lukas 1, 35), „Gottes Geist"' das ursächliche Prinzip der Schwangerschaft der Jungfrau nennt, so meint er doch, wo er näher und bestimmter spricht — getreu hierin seinem System vom Logos als dem göttlichen Schöpfungs- und Offenbarungs-Prinzip —, es sey der Logos darunter zu verstehen, „durch dessen Kraft Christus nach dem Willen Gottes des Vaters und Herrn aller
'I, 33; 46. Dinge von einer Jungfrau als Mensch geboren worden sey"'; und es irrt ihn auch nicht, dass dann der Sinn herauskommt, der Logos sey „durch sich selbst" Mensch geworden; was er
'II, 10. vielmehr geradezu ausspricht'. Uebrigens, dass Jesus Christus durch die (gläubige) Jungfrau geboren worden, findet er ganz

entsprechend, „damit so auf demselben Wege, auf welchem der Ungehorsam von der Schlange her den Anfang genommen, er auch sein Ende fände"; denn „wie die noch jungfräuliche und noch unberührte Eva, die das Wort von der Schlange her in sich aufnahm, Ungehorsam und Tod gebar, so wurde aus der Jungfrau Maria, die Glauben und Freude empfing, als ihr der Engel Gabriel die Botschaft (Luk. 1, 35) ankündigte, und die zur Antwort gab: mir geschehe, wie du gesagt, der geboren, durch den Gott die Herrschaft der Schlange und der ihr gleichgesinnten Engel und Menschen vernichtet, denen aber, die sich von ihren Sünden bekehren und an ihn glauben, Befreiung vom Tode bewirkt"'. Dass nun aber Jesus 'D. 100.
Christus nicht nach dem gemeinen Naturlaufe sey geboren worden, das sey kein Grund, es nicht zu glauben; denn so seyen „alle Geschöpfe im Anfang durch Gottes Wort geschaffen, Eva aus einer Seite Adams gebildet worden"'; so habe „Gott 'D. 84.
unfruchtbare Frauen fruchtbar gemacht": das Weib Abrahams, die Mutter Samuels und Johannes des Täufers; „desshalb sollt ihr nicht wähnen, Gott könne nicht Alles thun, was er will"'. 'ib.

Wenn J. den Namen „Christus" metaphysisch fasste und in ihm (wie in dem Namen „Logos") das Vorweltliche, ontologisch-Göttliche angedeutet fand, so ist ihm dagegen der Name Jesus die Bezeichnung des Menschen und Erlösers'. 'II, 6.

Die Menschheit Jesu Christi.

Um das Menschgewordenseyn zu bezeichnen, braucht J. für gewöhnlich die Ausdrücke: der Logos sey „Fleisch", „Leib" geworden; doch hat er auch die Bezeichnungen: „Mensch", „wahrhaft"' Mensch, — das eine wie das andere 'D. 98.
im stillen Gegensatz gegen die gnostischen Doketen, welche die wahre Menschheit Christi, insbesondere dessen Leiblichkeit, „Fleisch" läugneten. An einer Stelle, wo er sich näher über das Menschseyn Jesu Christi auslässt, schreibt er Jesu Christo „Leib und Logos und Seele" zu'. Darnach fehlte das 'II, 10.
menschliche Pneuma, das Vernunftprinzip, dessen Stelle der Logos einnähme; „da aber J. sich der stoischen Lehre vom Menschen anschliesst, und nirgends zwischen einem vernünftigen und unvernünftigen Theile der Seele unterscheidet, so erscheint die gewöhnliche Deutung der Stelle, welche hier

die apolinaristische Lehre von der Person Christi vorgebildet findet, unhaltbar, und die Zusammenstellung von Leib und Seele ist als Bezeichnung der vollständigen Menschennatur zu
'Dunker, a. a. O. S. 35. fassen"'. Ein besonderes Gewicht als Beweis, dass Christus „wahrhaft Mensch" geworden sey, legt J. darauf, dass derselbe „für Leiden empfänglich gewesen sey, wie wir, und sie
'D. 48; 98; 100. auch empfunden habe"'; er erinnert an den „Seelen"-Kampf Jesu in Gethsemane; „damit wir wissen sollten, dass der Vater um unsertwillen seinen Sohn auch solche Leiden habe wahrhaftig wollen durchkämpfen lassen, und damit wir nicht sagen möchten, als Sohn Gottes habe derselbe nicht empfun-
'D. 99; 103. den, was ihm geschah und traf"'. Bekanntlich spricht Justin von der Erscheinung Jesu Christi — seiner ersten im Gegensatz zu seiner künftigen zweiten — als einer „unansehnlichen, unscheinbaren", was man auch mit auf dessen äussere Gestalt bezogen hat; nur dass, wenn er diess auch hätte darin sagen wollen, diess ohne allen geschichtlichen Werth wäre, weil nur den alttestamentlichen Weissagungen z. B. Jes. 52, 3 zu lieb von ihm so ausgesprochen.

Eine Entwickelung scheint er in Jesu nicht anzunehmen; zwar sagt er, „er sey gewachsen wie alle andern Menschen,
'D. 88. habe jeder Altersstufe das Ihre eingeräumt"'; aber er bezieht diess nur auf die leibliche Seite Jesu. Von seinem geistigen Bewusstsein und dessen Entwickelung schweigt er. Wohl aber ist es ihm darum zu thun, nachzuweisen, dass das Göttliche in Jesu Christo nicht so gefasst werden dürfe, als ob es nicht von Anfang an ganz in ihm, er nicht von Anfang an der ganze Logos gewesen wäre, der nicht erst Sohn Gottes durch die Taufe, die Himmelsstimme, die Herabkunft des h. Geistes geworden sey, — was offenbar wiederum im Gegensatz gegen die Gnostiker ausgesprochen ist. Für diese seine Ansicht beruft er sich besonders auch darauf, dass die Magier das
'ib. Kind nach seiner Geburt angebetet hätten', daher er von ihm sagt, er habe „von seiner Geburt an schon seine eigenthüm-
'ib. liche Kraft gehabt'. Die Taufe durch Johannes, die Herabkunft des h. Geistes auf ihn in Gestalt einer Taube sey nur geschehen, um ihn den Menschen „kenntlich zu machen" (S. 192), denen er (als Messias) „verborgen geblieben bis

zu seinem Mannesalter"', und „die ihn, als er zum Jordan kam, 'I, 35.
für einen Sohn des Zimmermanns Joseph, ja selbst für einen
Zimmermann hielten', wie er denn „während seines Wandels 'D. 88.
unter den Menschen Zimmermannsarbeiten verrichtete und
Pflüge und Joche verfertigte"'. Um der Menschen willen sey 'ib.
daher auch jene Stimme vom Himmel erschollen: Du bist
mein lieber Sohn, heute hab' ich dich gezeuget (Ps. 2, 7),
andeutend, dass er „dann erst den Menschen geboren würde,
wenn er von ihnen (als Messias, Sohn Gottes) anerkannt
werden würde", denn an sich habe das Jesus Christus „nicht
bedurft"'. 'ib.

Wenn Justin beschreibt, was Jesus Christus der Menschheit sey, worin sein Heilswerk bestehe, oder: „um welcher Ursache willen er durch die Macht des Logos nach dem Willensrathschluss Gottes des Vaters und Herrn aller Dinge durch eine Jungfrau als Mensch geboren und Jesus genannt und gekreuzigt worden und gestorben und auferstanden und *Jesu Christi Heilswerk.*
in den Himmel gefahren seye"', so sagt er im Allgemeinen: 'I, 46.
„für, zum Heil, zur Heilung, Rettung, Erneuerung, Wieder-
bringung des Menschengeschlechts"'; Christus, der Erstge- 'I, 23.
borne aller Kreatur, sey auch „das Prinzip und Ausgangspunkt
eines neuen Geschlechts, das von ihm wiedergeboren wurde,
geworden"'. Das befasst ihm nun aber Verschiedenes in sich, 'D. 138.
was er, nur allerdings nicht in geordnetem und organischem
Zusammenhang, hervorhebt. Vor allem hat die Menschheit
Jesu Christo die wahre Gotteserkenntniss und Gottesverehrung,
die Kenntniss „der grossen Rathschlüsse Gottes über die, so
ihm gefallen oder aber von seinem Willen abfallen"' (S. 203) 'D. 76.
und ebenso auch die reinste Sittenlehre zu verdanken (s. o.),
— einen „neuen Bund", ein „neues, ewiges Gesetz"', wie 'D. 24.
er selbst, Jesus, auch öfters von Justin als dieses neue
Bündniss, Gesetz bezeichnet wird'; ein Ausdruck, den er gern 'D. 43.
braucht, theils im Gegensatz zu dem alten Gesetz, theils in
Anlehnung an ähnliche, prophetische Bezeichnungen, auf die
er sich beruft, z. B. Jerem. 31, 31'. 'D. 34.

Nach den letzten Gedanken J's. ist diese Religion und Moral, die an sich wahre und gute, die Ur-Religion und -Moral, wie er denn auch die Christen vorzugsweise als die bezeichnet,

'I, 32. „in denen der Same von Gott, der Logos, wohne"', als die logischen Menschen, die „dem Logos gemäss leben"; und hinwiederum die, die so gelebt auch vor dem geschichtlichen Jesus Christus, wie „Sokrates und Andere unter den Griechen, Abraham und Gleichgesinnte unter den Barbaren" (s. S. 162) „Christen" von ihm genannt werden. In den Apologien besonders, wo er den Heiden gegenüber Christus als den inkarnirten Logos und das Christenthum als die religiöse und sittliche Logik, Logosoffenbarung in ihrer Totalität darstellt, kehrt er diese Seite hervor. Nur haben wir immer festzuhalten, dass ihm mit der theoretischen Erleuchtung die Lebenspraxis zusammenfällt, daher ihm Jesus Christus auch Prinzip religiös-sittlicher Lebenserneuerung ist; denn durch den Glauben
'D. 52. an ihn werden die Menschen „Gottesverehrer und Gerechte"'; „die an ihn glauben, reinigen sich von aller Bosheit, lassen
'D. 116. von ihrem früheren Lebenswandel, thun Busse"'; oder auch:
'II, 13. „Jesus Christus reiniget" (durch sein Blut), „bringt Heilung"'. Wir haben ihn auch ebenso energisch wie die geistigen, die sittlichen Wirkungen des Christenthums auf die Menschen, die Umwandlung, welche in den Gemüthern der zum christlichen Glauben Uebertretenden erfolgt, darstellen hören. Vielleicht am einfachsten und würdigsten hat er diese Heilswirkung Christi in den Worten ausgedrückt, dass wir „durch
'D. 114. ihn den Vater des Alls kennen, und durch ihn lieben lernen"'.

Als eine andere Seite des Werkes Jesu Christi, gleichsam die negative zu der obigen positiven, bezeichnet Justin oftmals die, dass Jesus Christus die Macht der Dämonen gebrochen habe. Zunächst in Geist und Herzen der Menschen, die, indem sie ihm glauben, die Dämonen als das, was sie sind, erkennen und von ihrem Dienste (Polytheismus) ab-
'I, 5. lassen'. Aber nicht blos in den Herzen der Gläubigen, sondern auch an sich, meint er, habe Jesus Christus „die Macht der Schlange und der ihr gleichgesinnten Engel und Menschen
'D. 100; 45. aufgehoben"'. „Beschworen bei dem Namen Jesu Christi, des von Pontius Pilatus Gekreuzigten unterwerfen sie sich"; — ein klares Zeugniss für Alle, „wie ihm der Vater eine so grosse Macht gegeben", setzt Justin bei, denn eben (nur) vor der Macht Gottes und seines Namens erzittern die

Dämonen'. — Wohl erkennen wir den Grundgedanken in 'D. 30.
dieser Dämonen-Ueberwindung, der kein anderer ist als die Besiegung des Heidenthums und heidnischen Aberglaubens und Lebens; wie aber im Besonderen und Konkreten sich es vorstellen, wissen wir nicht zu sagen, so oft wir auch J. von dieser Dämonen-Beschwörung und Austreibung erzählen und sie nicht blos als ein Zeichen der Gottesmacht Jesu Christi, sondern auch als ein Vorrecht der durch Christus an Gott Gläubigen und als eine Gnadengabe derselben auch noch zu seiner Zeit preisen hören (S. 160). Sie ist ihm auch ein Zeichen der Dignität des Christenthums vor dem Judenthum, Christi vor allen grossen Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte, denn nur beschworen bei dem Namen Christi werde jeglicher Dämon besiegt. „Würdet ihr sie aber bei dem Namen irgend Eines Eurer Könige oder Gerechten oder Propheten oder Patriarchen beschwören, es unterwürfe sich kein Dämon; doch wenn Einer von euch bei dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs beschwöre, vielleicht, dass sich dann die Dämonen unterwärfen. Indessen eure Beschwörer bedienen sich, wie auch die Heiden, allerlei Künste und Räuchereien und Amulete"'. 'D. 85.

Wenn die bisherige Betrachtungsweise des Werkes Christi, — den letzteren Punkt etwa ausgenommen — doch mehr in den Apologien zu finden ist, so findet sich im Dialog mit dem Juden Tryphon, wo die Betrachtungsweise sich an alttestamentliche Worte, Bilder und Anschauungen anlehnt, das Werk Christi mehr unter den Gesichtspunkt einer Versöhnung gestellt. Hier nennt Justin Christum ein „Opfer für Alle"' und er leitet von ihm „die Vergebung der Sünden" 'D. 40.
her; er sagt, er habe „den Fluch Aller auf sich genommen" (s. S. 197). Aber nirgends sind diese Gedanken durchgeführt; und es scheint nur, als wollte er damit sagen, dass mit dem Uebertritt zum Christenthum, mit dem Glauben an Christus Gewissheit der Vergebung der im früheren, ausserchristlichen Stande begangenen Sünden verbunden sey; wenigstens da, wo er von dem rothen Seile der Rahab als dem Symbol des Blutes Christi spricht, bemerkt er, dass „durch dasselbe die ehemaligen Hurer und Ungerechte aus allerlei Volk gerettet

werden, indem sie Vergebung der Sünden empfangen und
'D. 111. fortan nicht mehr sündigen"'. Noch eine Heilswirkung Christi
hören wir von J. vielfach mit solcher Energie und Freudigkeit
hervorheben (s. S. 150), dass sie wohl als Abschluss betrachtet
werden darf; und wenn die Sündenvergebung zunächst als
eine solche von ihm gedacht ist, welche die vorchristlichen
Sünden zum Gegenstand hat und sich unmittelbar an den
gläubigen *Eintritt* durch die Taufe in das Christenthum
'D. 44. anschliesst, dem ein neues Leben „fortan ohne Sünde"' folgt,
so bezieht sich dagegen jene auf den *Ausgang* aus diesem
Leben und den Zustand nach demselben. Christus nämlich
„erwirkt den Bussfertigen und Gläubigen *Befreiung von*
'D. 100. *dem Tode*"'; und „gleichwie das Blut des Passahlamms die
Israeliten in Egypten gerettet hat, also wird auch das Blut
'D. 111. Christi die Gläubigen von dem Tode erretten"'; denn „er ist
Mensch worden und hat es sich gefallen lassen zu leiden, um
'I, 63. sterbend und auferstehend den Tod zu besiegen"'. Ohne
Zweifel hat J. diese Befreiung vom Tode auf die Schrecken
des zeitlichen Todes bezogen, und die Besiegung desselben
als eine solche gemeint, so Christus in den Herzen der Gläubigen bewirkt durch die Hoffnung der seligen Unvergänglichkeit, in Kraft vornämlich (seines Todes und) seiner Auferstehung. Sagt er doch geradezu, Christus sey Fleich geworden,
'D. 45. „damit . . . der Tod *verachtet* würde"'. Aber ähnlich wie
er unter der Besiegung der Dämonen nicht blos die in der Meinung und dem Innern der Menschen verstanden hat, sondern eine reale an sich, wie schwierig sie auch zu denken seyn mag, so versteht er auch unter der „Besiegung des Todes" nicht blos jene Hoffnung in den Gläubigen, sondern die Unvergänglichkeit selbst (die, wie wir wissen, s. S. 102, ihm ohnehin kein unveräusserliches Attribut der Seele ist, und am allerwenigsten die Unsterblichkeit im prägnant positiven Sinne, die er der ewigen Verdammung als einer Art „Tod" entgegensetzt), das: „dass Gott durch Christus uns erwecken und unvergänglich und unsterblich und frei von Leiden machen
'D. 46. werde"'. Und dieses „Unsterblichmachen" bezieht er nicht
blos auf die schon Gestorbenen, die erweckt werden sollen, sondern auch auf die bei Christi zweiter Parusie noch lebenden

Gerechten und Gläubigen, die, wie es scheint, ohne den Tod zu schmecken, aus Sterblichen Unsterbliche werden sollen. Oder was Anderes will es heissen, wenn er sagt: „Jesus Christus sey (auch) dazu gekommen, dass der Tod . . . bei seiner zweiten Parusie von den an ihn Glaubenden und wohlgefällig Lebenden des Gänzlichen abtrete und (für sie) nicht mehr sey, und sie in Leidenlosigkeit und Unvergänglichkeit und Schmerzlosigkeit und Unsterblichkeit leben"'. Eben diese 'D. 45.
Unsterblichkeit versteht er unter der „Hoffnung der Erbschaft der verheissenen Güter"', von der er öfters spricht, die ihm 'D. 44.
auch noch die eschatologischen Hoffnungen von der Wiederkunft Christi, dem tausendjährigen Reich u. s. w. (wovon unten die Rede seyn wird) befasst.

Hinunterfahrt Christi in den Hades.

Unter den Stellen, von denen er sagt, dass die Juden sie aus dem A. T. gestrichen hätten (s. u.), führt er auch die folgende „aus Jeremias" an: „Es erinnerte sich aber Gott der Herr seiner Verstorbenen aus Israel, die in dem Grabe ruhten, und fuhr hinunter zu ihnen, um ihnen zu verkünden, was zu ihrem Heile Noth thut"'. Diese Stelle, ein apokryphi- 'D. 72.
scher Zusatz zu Jeremias, ist insofern merkwürdig, weil in ihr von einer Hinunterfahrt Christi in den Hades und einer nachträglichen Predigt an die Abgeschiedenen zum Zweck ihrer Beseligung die Rede und Justin der älteste Kirchenlehrer ist, der sie, und wie es scheint, nicht ohne Billigung an- und aufgenommen hat, da er den Juden ihre Beseitigung vorwirft. Indessen, da er Christus (als Logos und Offenbarungs-Gott) schon vor seiner Inkarnation unter Heiden und noch mehr unter Juden wirksam seyn lässt, so hat eine solche nachträgliche Hadesfahrt und Predigt doch keinen eigentlichen Ort in seinem System. —

Die Heilswirkungsmittel J. Christi.

Sofern nun das Heilswerk Jesu Christi unserem Justin in Mittheilung vollkommener religiös-sittlicher Erkenntniss (und Lebens) besteht, ist es das Wort, die Lehre Jesu Christi, die er hervorhebt; er nennt dann Jesus Christus „den Ausleger der (zuvor) unverstandenen Prophetien"', „den Apostel"'' 'I, 32. ''I, 12.
(Gesandten) und „Engel" (Botschafter) Gottes, — eine Bezeichnung, die er auch schon den Propheten, sofern sie „gesandt sind, den Willen Gottes zu verkünden", und dem

'I, 63. Logos vor seiner Inkarnation', sofern er das vermittelnde Organ aller göttlichen Offenbarung ist (S. 207), gab. Am gewöhn-
'I, 12. lichsten aber nennt er ihn dann „unsern Lehrer"'; nur dass wir uns dabei stets zu erinnern haben, dass es der Lehrmeister im absoluten Sinne ist, den er meint, spezifisch verschieden von allen andern menschlichen Lehrern, sey es mit Bezug auf den Gehalt der Lehre, die nicht einen Theil nur, sondern die ganze Wahrheit umfasst, wie auf die Gewalt, mit der er sie vorgetragen, und die Wirkung, die sie (eben darum) ausgeübt. In diesem Zusammenhang haben wir ihn sagen hören, dass Jesus Christus vollbracht habe, was nach dem Ausspruch des platonischen Sokrates „so schwierig als bedenklich sey: den Vater und Bildner des Alls zu finden und den Gefundenen
'D. 14. Allen zu verkünden" (S. 165). Auch „den neuen Gesetzgeber"' pflegt er ihn in diesem Zusammenhang zu nennen, wie er sein Wort, seine Lehre ein „neues Gesetz" genannt hat, — im Gegensatze zum jüdischen (Zeremonial-)Gesetzwesen.

Die vorbildliche Bedeutung der Person Jesu Christi, den er mehr als einmal „den allein Gerechten und Unbefleck-
'D. 70; 102; 110. ten, den Tadel- und Sündlosen' (mit und nach Jes. 53, 19) nennt: erkennt er da an, wo er z. B. von ihm sagt, er habe „Zimmermannsarbeiten verrichtet, dadurch die Gerechtigkeit
'D. 88. und was dazu gehört und ein arbeitsames Leben lehrend"'. Zumal aber setzt er diess vorbildliche Moment, wiewohl er es allerdings gegen das Lehrhafte in Hintergrund treten lässt, darein, dass Jesus Christus in seinem ganzen Seyn, Thun und Lassen die innere Einheit mit Gott dargestellt, „Alles auf Gottes Willen, Macht, Ehre zurückgeführt", „Alles von Gott gehofft", sich „nicht gerühmt habe, durch eigenen Willen
'D. 101. oder eigene Kraft Etwas zu thun"'.

Wo Justin von Reinigung, Sündenvergebung, Erlösung, Versöhnung spricht, da setzt er damit Leiden, Blut, Kreuz, Tod Christi in Verbindung — bald in gegensätzlicher Bezie-
'D. 13; 40. hung zu dem „Blut der Böcke, Schafe des alten Bundes"'
'D. 24. oder zu dem „Blut der Beschneidung"', bald ausgehend von alttestamentlichen Weissagungen z. B. 1. Mos. 49, 11: „im Blute der Traube sein Gewand waschend", denn „unter dem Gewand bezeichnet der h. Geist durch den Propheten

die Gläubigen, in denen der Same von Gott wohnt, der
Logos"', wie er sich in der 1. Apologie an die Heiden aus- 'I, 33.
drückt, oder (ebenso karakteristisch im Dialog mit den Juden):
„die durch ihn Verzeihung der Sünden empfangen haben, in
denen er stets mit seiner Macht gegenwärtig ist und aber
offenbar gegenwärtig seyn wird bei seiner zweiten Parusie"'. 'D. 54.
Wir lesen demnach die Sätze: „durch den Gekreuzigten"
habe die Schlange ihren Tod gefunden'; „durch das Leiden" 'D. 91.
Christi seyen die Dämonen besiegt worden'; „durch diess 'D. 41.
Mysterium des Kreuzes getroffen" hätten sich die Heiden aus
allerlei Volk von den nichtigen Götzen und von den Dämonen
zur Gottesverehrung bekehrt'; „durch Blut" reinige er die an 'D. 91.
ihn Glaubenden'; „durch das Gekreuzigtwerden an's Holz" 'I, 32.
habe er die, so in den tiefsten Sünden versunken waren,
erlöst'; „durch seine Striemen" würden die sündigen Menschen 'D. 46.
geheilet; „mit seinem Blute (als des wahren Passahlammes)
salben nach dem Maasse des Glaubens an ihn die Gläubigen
ihre Wohnungen, das ist, sich selbst"'. Oder auch — Objek- 'D. 40.
tives und Subjektives zusammengefasst — „durch Wasser
(Taufe), Glauben und Holz (Kreuz)" habe Christus ein neues
Geschlecht wiedergeboren, „wie auch Noah sammt den Seinen
in dem Holz gerettet worden sey auf dem Wasser"'. Mit 'D. 138.
diesen Ausdrücken lehnt sich, wie schon bemerkt, Justin an alttestamentliche Stellen und Vorstellungen an, die schon von den Aposteln aufgenommen auf Jesus zur Bezeichnung seiner Person und seines Werkes übertragen und von nun an eine heilige Ueberlieferung wurden, die aber die Späteren in ihrem ursprünglichen Sinn und Zusammenhang zu reproduziren unfähig waren und daher mehr nur als einmal feststehende und gäng und gäbe Formeln gebrauchten. So ist es wenigstens bei Justin, und es ist um so schwerer zu sagen, wie er sich diese Ausdrücke denkend vermittelt habe, da wir hierüber nur aphoristische Aeusserungen von ihm haben.

d) Von der Aneignung des Heils und dem Verhalten des Christen. — Christliche Ethik und mosaisches Gesetz; Ethik und Dogmatik.

Der Glaube und das Thun.

Justin sagt wohl öfters, dass nur „denen, die glauben", das Heilswerk Jesu Christi gelte; dass man „durch Glauben
'D. 13. durch das Blut Christi gesühnt werde"'. Wie er aber in seinen apologetischen Schriften sein Hauptabsehen darauf richtet, einerseits: den gekreuzigten Jesus als den Christus und menschgewordenen Logos und Sohn des allmächtigen Gottes nachzuweisen gegenüber den „Blasphemien" der Heiden und Juden, so wie der beschränkten Auffassung der Judenchristen und der historischen Verflüchtigung der Gnostiker, und anderseits als die Lebensaufgabe und aber auch als das wirkliche Leben der Christen getreues Halten der Gebote Gottes und Christi, thatsächliche Sittlichkeit und Religiosität hinzustellen gegenüber den gegnerischen Anschuldigungen; so bestimmt sich denn hiernach sein Begriff von „Glauben". Er ist ihm zunächst Glaube an Gott durch Christus, dann freudige Anerkenntniss Jesu als des Christus und des menschgewordenen Sohnes Gottes und Zustimmung zu seinen Lehren, die eine lebenskräftige Annahme und Befolgung aller Anforderungen in sich schliesst, die Jesus Christus selbst oder durch seine Apostel an die Menschen stellt. Alle diese Stücke setzt Justin, wenn er vom Glauben spricht, bald stillschweigend voraus, bald ausdrücklich heraus. Er kann sich Glauben (Erkenntniss) und Praxis nicht von einander getrennt denken und kehrt bald das Eine, bald das Andere hervor, je nach der Seite, gegen die er Front macht. „Alle, so Busse thun, können Barmherzigkeit von Gott erlangen; und selig nennt sie das Wort in Ps. 32, 2: selig, dem der Herr die Sünde nicht zurechnet; diess will aber sagen, dass, wer Busse thut über seine Sünden, von Gott Verzeihung erhält, nicht aber, wie ihr (Juden) euch selbst betrügt und einige Andere, die euch hierin gleich sind (Gnostiker), die sagen, dass, wenn sie auch Sünder seyen, so sie nur Gott erkenneten (in Folge ihrer Gnosis), der Herr ihnen die Sünde nicht zurechnen würde. Als Zeugniss (dagegen) haben wir David.

Wenn einem solchen Manne nicht Verzeihung wurde, als bis er Busse gethan und so geweint und sich so benommen hatte der grosse König, Gesalbte und Prophet, wie können die Unreinen und ganz Verdorbenen Hoffnung haben, dass ihnen der Herr die Sünde nicht zurechnen werde, wenn sie nicht weinen und seufzen und Busse thun"'! Wie hier das Thun, die Busse, so kehrt er an andern Orten den Glauben, die Anerkenntniss Jesu Christi hervor. „Wer diesen nicht kennt, kennt auch den Willensrathschluss Gottes nicht, wer diesen schmähet und hasst, schmähet und hasst auch den, der ihn gesandt hat"'.

'D. 141.

'D. 136.

Die menschliche und göttliche Ursächlichkeit unseres Heils.

Ganz so stellt er menschliche und göttliche Ursächlichkeit mit- und nebeneinander als Faktoren unseres Heils, denn er kann es sich nicht denken, dass die eine die andere beschränke. „Wenn ihr bereut, was ihr verbrochen habt, Jesum als den Christ anerkennet und seine Gebote haltet, werdet ihr Vergebung der Sünden erlangen"'. Wie hier (und oben) die Sündenvergebung von dem (eigenen) Thun des Menschen abhängig gemacht ist, so noch an andern Orten: z. B. „Christus war ein Opfer für alle Sünder, welche Busse thun wollen und jenes Fasten, das Jesaias (58, 5-7) meint, beobachten, nämlich die Bande der Gottlosigkeit zerreissen und Alles, was dort angeführt ist, halten, wie die, die an Christus glauben, thun"'. Oder: „die Menschen werden gleich Gott schmerzlos und seliger Unsterblichkeit theilhaftig werden, wenn sie die göttlichen Gebote halten"'. Oder: „dass wir im Anfang geworden sind, das hing nicht von uns ab; dass wir aber wählen und befolgen, was ihm lieb ist, vermöge der Vernunftkräfte, die er uns geschenkt hat, das überzeugt und führt uns zum Glauben"'. Anderseits hat J. aber auch Aeusserungen, in denen aller Nachdruck auf die göttliche Ursächlichkeit gelegt wird; wie: „die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes und die Unermesslichkeit seines Reichthums hält den, welcher sich reuig von seinen Sünden bekehrt, wie er durch Ezechiel (53, 12-20)' sagt, wie einen Gerechten und Sündlosen"'.

'D. 95.

'D. 40.

'D. 124.

'I, 10.

'D. 47.

Die christliche Ethik.

Wenn Justin die christliche Ethik bespricht, geschieht es von ihm in den einfachsten Bestimmungen. „Christus hat die zwei Gebote als Inhalt der Gerechtigkeit und Frömmigkeit

bezeichnet: Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten. Denn wer Gott von seinem ganzen Herzen und mit allen Kräften liebt, wird, weil voll gottesfürchtiger Gesinnung, keinen andern Gott verehren und (nur noch) jenen Botschafter (J. Christus), den der Herr und Gott selbst liebt, wird er nach dem Willen Gottes verehren. Und wer seinen Nächsten wie sich selbst liebt, wird ihm das Gute wie sich selbst wünschen; Niemand aber wird sich Uebles wünschen. Der Nächste des Menschen aber ist kein anderer als diess gleichfühlende und mit Vernunft begabte Geschöpf, der Mensch, daher ist die ganze Gerechtigkeit zwiefach getheilt, gegen Gott und gegen den
'D. 93. Menschen"'. Aehnlich wie hier, auch mit Worten Christi grossentheils aus der Bergpredigt, haben wir ihn früher (S. 140) das Ideal der christlichen „Gerechtigkeit" darstellen und zugleich das Leben der Christen als derselben konform schildern hören, wobei er nur in der Abwehr der heidnischen Anschuldigungen, wenigstens wo er in geschlechtlicher Beziehung die Christen rechtfertigt, in's Extrem, d. h. in die Uebertreibung des sittlichen Lebens zum Rigorismus der Askese gefallen ist, oder vielmehr das Extrem theilt, in das wir bereits einen Theil seiner Mitchristen gerathen sehen (S. 143).

Die christliche Ethik und das mosaische und Naturgesetz.

Ueber das Verhältniss der christlichen Ethik zur mosaischen und „natürlichen" spricht er sich nirgends direkte aus; wenn er aber am Gesetze Mosis das scheidet, was zeremonielle Satzung und nur von temporeller Bedeutung, und was „von
'D. 45. Natur (= an sich) edel und fromm und gerecht ist"', nämlich den Inhalt des Dekalog mit seinen Geboten, „zur Verehrung Gottes und zur Beobachtung der Gerechtigkeit gegeben" (s. S. 174), wenn er die Frage, ob „diejenigen, so nach diesem Gesetze Mosis lebten, gerettet werden und leben würden in
'D. 45. der Auferstehung der Todten"' bejaht und sagt, sie würden es „mit denen, die diesen Christus als Sohn Gottes bekennen", wenn er das auch von Noah, Enoch, Jakob und Anderen aussagt, die vor dem mosaischen Gesetze lebten, sofern überhaupt „die, welche das, was an sich und von Natur und immer
'ib. gut ist, thaten, Gott angenehm sind"', wenn er von „Gerech-
'ib. ten der Vorzeit"' spricht und von Gott, als der immer derselbe

sey und nicht jetzt weniger jetzt mehr verlange (S. 175), so scheint er zwischen dem Inhalt des christlichen Sittengesetzes und des mosaischen von den zeremoniellen Satzungen gereinigten, ja des Naturgesetzes selbst keinen wesentlichen Unterschied zu setzen, wiewohl er sich nirgends näher über diese beiden letzteren wohl aber über jenes und seine erhabene Reinheit auslässt und, wenn er auf eine Vergleichung eingegangen wäre, die Dignität des letzteren vor den ersteren ohne Anderes hätte aussprechen müssen, etwa in der Weise, dass das letztere sich zu den ersteren verhalte wie die ganze (sittliche) Logosoffenbarung zur nur partiellen.

Umsonst aber fragen wir, welches Verhältniss Justin zwischen Dogmatik und Ethik sich gedacht habe. Nirgends äussert er sich, etwa so, dass das Sittengesetz als Gesetz, in der Form des Gesetzes für den Christen aufgehoben sey, nach seinem Inhalt dagegen zu nur um so vollerer weil freierer Erfüllung komme im Gläubigen; nirgends stellt er ein Verhältniss auf zwischen dem Glauben und der sittlichen Thatkraft. Wir müssen hier wiederholen, was wir schon früher bei Klemens (S. 70) bemerkt haben. Alle diese Fragen über das Verhältniss von der Dogmatik und Ethik, von Werk und Glauben, Gnade und Freiheit, (ethischem) Gesetz und Evangelium wurden eben erst später Gegenstand besonderer Reflexion und dogmatischer Kontroversen. Ethik und Dogmatik.

e) Von den letzten Dingen.

Wir haben schon früher (S. 152) bemerkt, dass die eschatologischen Hoffnungen und Vorstellungen im Geist und Herzen Justin's wie der Christen jener Zeit überhaupt, recht eigentlich im Vordergrund stehen. Doch nicht sowohl die (abstrakten) Lehren einer Unsterblichkeit als die (konkreten) Vorstellungen und Erwartungen der zweiten Parusie Christi, eines 1000j. Reiches, der Auferstehung u. s. w. Die eschatologischen Hoffnungen jener Zeit.

Dass den Seelen als kreatürlichen die Unsterblichkeit immanent nicht zukomme, haben wir Justin zwar behaupten hören; aber doch ebenso bestimmt auch, dass diese Seelen nach dem Tode gleichwohl „mit Empfindung“ fortdauern, — Die Unsterblichkeit

besonders aus Gründen sittlicher Art und Natur, aus dem Interesse der Vergeltung geschöpt. Auf das A. T. geht er hier nicht wie sonst zurück. Nur einmal verweist er auf 2. Mos. 3, 14 ff.; „wenn hier zu Moses gesagt wird: ich bin der Seyende, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs und der Gott deiner Väter, so beweist diess, dass jene auch nach dem Tode fortdauern und Christo zuge-

'I, 63. hören"'. Und ein andermal muss ihm für diese „Fortdauer" die Zitation der Seele Samuels durch die Hexe zu Endor

D. 105. Zeugniss geben'.

Die Seelen der Sterbenden und die Dämonen.

An gnostische Vorstellungen (s. u. Irenäus und die Markosier) erinnert es aber, oder vielmehr demselben damals so allgemein herrschenden Glauben an Dämonen, dem auch jene gnostischen Vorstellungen entsprangen, gehört es an, wenn J. diese zitirte Seele Samuels sich in der Gewalt des in der Hexe wirksamen Dämons denkt und sagt, es „erhelle hieraus, dass alle Seelen der Gerechten und Propheten in die Gewalt solcher Mächte gefallen seyen", und wenn er das Gebet Jesu (Luk. 23, 46 kombinirt mit Ps. 22, 22) eben auch hierauf bezieht: dass nämlich „keine solche Macht seine (Jesu) Seele in ihre Gewalt bringe"; — worin „Gott durch seinen Sohn auch uns die Lehre gibt, dass wir, wie überhaupt (gegen die bösen Mächte) kämpfen, so am Ausgang des Lebens Gott bitten sollen, jeden bösen und schwachen Engel von uns

'ib. abzuwenden, dass unsere Seelen nicht in seine Gewalt fallen"'.

Der Hades.

Als Mittelort und interimistische Aufenthaltsstätte für die Zeit nach dem Tode bis zur Auferstehung scheint er sich nach heidnischen und jüdischen Vorstellungen den Hades gedacht zu haben; wenigstens sagt er einmal, wo er von den Feinden Jesu Christi spricht: „sie glaubten ihn zu tödten und dass er wie ein g e w ö h n l i c h e r M e n s c h i m H a d e s b l e i-

'D. 99. b e n w e r d e"' (vrgl. S. 227).

Die zweite Parusie Christi.

In dem Glauben an die nahe s i c h t b a r e t r i u m p h i r e n d e R ü c k k e h r Jesu Christi vom H i m m e l auf die E r d e und an die Aufrichtung eines 1000jähr. Reiches in Palästina nahm Justin mit der Mehrzahl der Christen seiner Zeit, denen der weltgeschichtliche Sieg des Christenthums ein zu ferner und langer war gegenüber den Verfolgungen der antichrist-

lichen Welt in der Gegenwart, seine ausgleichenden Hoffnungen vorweg. „Es werden (sagt er, der nicht ahnte, dass einst auch die römischen Imperatoren noch Christen würden) die Herrscher, auf Antrieb des bösen und trügerischen Geistes, der Schlange, nicht aufhören, die Christen zum Tode zu bringen und zu verfolgen, bis Christus wiederkommt und Alle niederschlägt und Jedem nach Verdienen vergilt"'. Denn 'D. 39.
„wenn schon in seiner ersten unansehnlichen und unglorreichen und verachteten Parusie er doch so sehr glänzte und so viel vermochte, dass er in keinem Volke (jetzt) unbekannt (mehr) ist und überall Einige vom alten bösen Wandel sich abkehren, also dass auch die Dämonen sich seinem Namen unterwerfen und alle Gewalten und Herrschaften den Namen dieses Jesus Christus mehr fürchten als alle Verstorbenen; wird er nicht bei seiner zweiten glorreichen Parusie Alle, die ihn hassten und ungerechter Weise von ihm abtraten, völlig brechen und vernichten, dagegen die Seinen in die Ruhe einführen und sie mit allen den erwarteten Gütern belohnen"'? 'D. 121.
Noch eine andere Ausgleichung bot diese Lehre den damaligen Christen; eine Ausgleichung nämlich für ihren Glauben an Jesus als den Christus, der jetzt als ein leidender, jetzt als ein triumphirender von der alttestamentlichen Prophetie verkündgt wird. „Zwei Parusien (s. S. 183) haben die Propheten vorausverkündet: die eine, die bereits geschehen, als die eines verachteten und leidenden Menschen, die zweite aber, da er mit Glanz aus den Himmeln mit seinem himmlischen Heer auf den Wolken (Dan. 7, 13) wiederkommen wird; ... die eine, da er von euch durchstochen wurde, die zweite, da ihr erkennen werdet, wen ihr durchstochen habt, und heulen werden eure Stämme, Stamm gegen Stamm, Männer und Weiber für sich"', und „an demselben Ort Jerusalem 'D. 32.
werdet ihr ihn erkennen, der von euch mit Schmach belegt ward und ein Opfer war für alle reumüthigen Sünder"'. 'D. 40.

Dieser Parusie lässt J., gemäss Mal. 4, 15, den wirklichen Elias (s. S. 182) vorangehen; aber zuvor werde noch „der (Antichrist) Mensch des Abfalls und Verderbens", der „verwegene und gotteslästerliche Reden wider den Höchsten ausstosse und auf Erden gegen die Christen Ungesetzliches

'D. 110. wage", herrschen' und bereits, sagt er, stehe derselbe „vor
'D. 32. der Thüre"', so nahe erwartet J. die Parusie Christi; und ein andermal ruft er den Juden zu: „nur noch eine kurze Zeit, zu uns überzutreten, ist euch übrig; wenn Christus gekommen
'D. 28. seyn wird, werdet ihr vergebens bereuen und heulen"'.
'I, 45. Dagegen an einem dritten Ort' spricht er sich dahin aus, „dass der Vater aller Dinge Christum so lange (im Himmel) festhalte, bis er die ihm feindlichen Dämonen niedergetreten habe und die Zahl der von ihm vorausbekannten Guten und Tugendhaften erfüllt sey" (s. S. 148).

Das 1000jähr. Reich. Ueber das mit dieser Parusie Christi verbundene 1000j. Reich (worüber er in den Apologien an die Heiden mit Stillschweigen hingegangen) hat sich J. im Dialog also ausgesprochen. „Sage mir in Wahrheit (hatte Tryphon gefragt), erkennet ihr, dass dieser Ort Jerusalem werde wieder neu erbaut werden, und erwartet ihr, das euer Volk versammelt und mit Christo selig leben werde nebst den Patriarchen und den Propheten und Anderen (Frommen) von unserem Geschlechte oder auch von den Proselyten, die vor der Ankunft eures Christus lebten"? „Allerdings, antwortete hierauf J., denken ich und viele Andere so; wiewohl auch Viele selbst unter den Christen, die (sonst) zur reinen und frommen (= orthodoxen) Lehre sich bekennen, diess nicht annehmen, wie ich dir angedeutet habe (im mündlichen Gespräch wohl; denn in der schriftlichen Abfassung desselben findet sich nichts von solcher früheren Andeutung), denn was die betrifft, die blos Christen genannt werden, aber gottlose und ungläubige Häretiker sind (= Gnostiker), so sagte ich dir bereits (s. S. 168), dass sie in allen Stücken nur Blasphemisches und Gott- und Sinnloses lehren.... Und wenn ihr schon Solche getroffen habt, die sich Christen nennen und aber zu diesem Punkt sich nicht bekennen, sondern sogar den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zu blasphemiren wagen (die obigen Gnostiker, Marcioniten), die auch sagen, es sey keine Auferstehung der Todten, sondern ihre Seelen würden gleich im Tod in den Himmel aufgenommen, — diese achtet nur nicht für Christen, gerade wie auch bei genauerer Prüfung Niemand die Sadduzäer oder ähnliche Sekten, als Genisten, Meristen, Galiläer,

Helenianer, Pharisäer und Baptisten, für Juden anerkennen würde, sondern nur für Solche, die Juden und Kinder Abrahams dem Namen nach heissen und mit der Zunge Gott bekennen, mit dem Herzen aber ferne von ihm sind. Ich aber und wer in allen Stücken rechtgläubiger Christ ist, weiss, dass sowohl eine Auferstehung des Fleisches seyn werde, als ein 1000j. Reich in dem (wieder) erbauten und verschönerten und erweiterten Jerusalem, wie es die Propheten Ezechiel (37, 12 ff.) und Jesaias (65, 17-25) und die andern bezeugen"'. Eine Darstellung, die es uns nicht zweifelhaft macht, 'D. 80.
dass J. den Glauben an diess 1000j. Reich, der nacher in der Kirche so sehr in Misskredit gekommen ist, als eine Lehre betrachtete, die man nicht verwerfen dürfe, wenn man in allen Stücken wolle rechtgläubig seyn. Nur hält es schwer, die Vorstellungen, die er damit verbindet, sich klar zu machen und in Einklang zu bringen, wenn er z. B. in chiliastischer Auffassung von Mt. 26, 29, Mrk. 14, 25 u. s. w. sagt, Jesus Christus werde dann wieder mit seinen Jüngern „essen und trinken"', und auf der andern Seite das Wort des Herrn, 'D. 51.
„man werde (dann) weder freien noch sich freien lassen, sondern den Engeln gleich seyn als Kinder des Gottes der Auferstehung"', auf diesen Reichszustand bezieht. — Als 'D. 81.
Theilnehmer nun dieses 1000j. Reichs bezeichnet er die „Gerechten", „Gläubigen", die, so „Christi Lehre halten"; sowohl die dannzumal noch leben und in einen Zustand der Herrlichkeit versetzt würden (s. S. 227), als die schon Verstorbenen, die jetzt auferweckt würden; und „es wird sie, und sollten sie auch körperliche Fehler haben, Jesus Christus bei seiner zweiten Ankunft in der Integrität der Glieder erwecken und unsterblich, unvergänglich und frei von Leid machen"'; was schon vorgedeutet sey in den Wunderheilungen 'D. 69.
und Auferweckungen durch den Herrn bei seiner ersten Parusie. Diess ist die erste, die „heilige" Auferweckung und Auferstehung (die der Heiligen), welche nach Justin aber nicht blos die Frommen der christlichen Zeit umfasst, sondern auch die Gerechten des mosaischen Gesetzes wie des Naturgesetzes, als Noah, Enoch und Jakob (s. S. 218; 232); ob auch die Gerechten der heidnischen Vorzeit, was anzunehmen aller-

dings auch in der Konsequenz seiner Gedanken vom Sperma des Logos (s. S. 162) wie von dem ewigen und allgemeinen Naturgesetze, und der Möglichkeit einer Beobachtung desselben und somit auch einer Gerechtigkeit durch dasselbe lag, darüber hat er sich nirgends ausgesprochen.

Die 1000-Jahrdauer dieses Reichs begründet J. durch Jes. 65 kombinirt mit 1. Mos. 2, 17; 5, 5 und Ps. 90, 4. Wenn es nämlich dort (Jes. 65, 22) heisse: „die Tage meines Lebens werden seyn wie die Tage eines Baumes", so seyen damit tausend Jahre mystisch angedeutet — nach dem Ps. 90, 4: „die Tage des Herrn sind wie 1000 Jahre", und wenn zu Adam gesagt worden sey, an dem Tage, da er vom Baume essen würde, werde er sterben, so „wissen wir wohl, dass er 'D. 81. 1000 Jahre nicht überschritten hat"'. Auch „hat bei uns ein Mann, Namens Johannes, Einer der Apostel Christi, in einer Offenbarung, die ihm wurde, vorausverkündet, dass die an unsern Christus Glaubenden 1000 Jahre in Jerusalem leben werden" (Offenb. Joh. 20, 4-6), und „darnach werde

Die allgemeine Auferstehung und das Gericht.

die allgemeine und ewige Auferstehung (= Auferstehung für die Ewigkeit) Aller zugleich seyn" (die er von der ersten, heiligen Auferstehung im Dialog, aber nicht in den Apologien, unterscheidet) und das Gericht, das „Gott der Herr aller Dinge durch Jesum Christum, den Richter aller Lebendigen 'D. 58; 118. und Todten, halte"', und das endgültig über Jeden (Menschen und Engel) „nach der Würdigkeit oder Unwürdigkeit seiner Thaten" und zwar „nach Massgabe der von Gott empfangenen Kräfte" zu ewiger Strafe oder Seligkeit entscheiden werde. In diesem Gericht kulminirt Justin's Idee von der endlichen Vergeltung, welche die sittliche Freiheit voraussetzt (S. 215). „Gott hat Menschen und Engel (zwar) mit freiem Willen zum Rechtthun erschaffen; er hat aber (zugleich) auch Zeiten bestimmt, bis wie weit er erkannte, dass es gut sey, dass sie ihren freien Willen hätten, und hat, weil er gleichfalls erkannte, dass es gut sey, allgemeine und partielle (dem allgemeinen vorhergehende) Gerichte geordnet, ohne jedoch den freien 'D. 102. Willen aufzuheben"'; denn „mit der Bedingung hat Gott Engel und Menschen frei geschaffen, dass sie gerichtet wür- 'II, 7. den, falls sie wider die gesunde Vernunft handelten"'.

Zum Schlusse setzt J. „eine *Verzehrung* des Vergänglichen durch Feuer“, wie schon „die Sibylle und Hystaspes verkündigt“'; ein „Feuer des Gerichts, das Alles zersetzen wird“ (s. S. 147) und „in diesem Sinne sagen wir, dass ein Weltbrand seyn werde, aber nicht wie die Stoiker in Form einer Auflösung aller Dinge in einander, was sehr albern ist'; die auch lehren, dass Gott selbst im Feuer aufgelöst werde und die Welt (nach der Auflösung in die Ursubstanz) durch Umwandlung wieder erstehe; während wir dafür halten, dass Gott der Schöpfer des Alls etwas Besseres sey als die wandelbaren Dinge“'. Darin also bestreitet J. die (pantheistische) Ansicht der Stoiker, dass diese den Schlusspunkt des gegenwärtigen Weltentwicklungsprozesses zugleich als den Anfangspunkt eines neuen Kreislaufs fassten, ohne ein wahres Ziel und Ende, ein erreichbares höchstes Gut nachweisen zu können, und Gott selbst in diesen Prozess eingehen liessen.

Das Feuer des Gerichts.

'I, 20.

'II, 7.

'I, 20.

Die *ewige Seligkeit* der Einen beschreibt Justin in derselben Weise wie den Zustand des 1000j. Reiches als „Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit, Schmerzlosigkeit, Leidenlosigkeit“' und die Stellen, wo er von der unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott spricht (S. 152), sind wohl hier herein zu ordnen. Als die *Strafe der Verdammten* (Engel und Menschen) bezeichnet er (nach Jes. 66, 24) die Qual des „unauslöschlichen Feuers“', das bei ihm so oft wiederkehrt und das er materiell fasst und zugleich als ein endloses. „Plato hat gelehrt, dass Rhadamantus und Minos die Ungerechten, welche vor sie kommen, richte; wir behaupten dieselbe Sache, aber lassen die Seelen mit denselben Körpern und zwar von Christus; dazu ewig und nicht blos 1000 Jahre, wie jener gelehrt hat, gestraft werden“', denn, äussert er sich an einem andern Ort, „dann werden sie bereuen, wenn es ihnen nichts mehr hilft“'. Zwar sagt er einmal, dass „die einen Seelen gestraft werden, so lange Gott wolle, dass sie seyen und gestraft werden“'; aber damit will er die wirkliche endlose Dauer nicht bestreiten, sondern nur sagen, dass die Unsterblichkeit der Seelen überhaupt durch Gott bedingt sey.

Die Seligkeit der Einen und die Strafe der Anderen.

'D. 45; 117.

'D. 45.

'I, 8.

'I, 52.

'II, 5.

E. Justinus und das Alte Testament und dessen Erklärung. — Justin und das Neue Testament. Tradition; Glaubensregel.

Das A. Testament — „die Schrift" des Justin und die Quelle seiner Beweise.

Wir haben J. seine Beweise für die Wahrheit seiner christlichen Sätze aus den „Schriften" entlehnen sehen, von denen er behauptet, dass „alle Stellen in ihnen in völliger Harmonie mit einander ständen und keine der andern wider-
'D. 65. spräche"'. Er geht von diesem Satze, der ihm ein Axiom ist, so ganz aus, dass er sagt, er „getraute sich nur nicht einmal zu denken, es könnten sich Schriftstellen einander widersprechen; viel eher würde er erklären, dass er das Gesagte
'ib. nicht verstehe"'.

Diese „Schriften" sind ihm nun aber das Alte Testament, das er allein mit diesem Namen benennt.

Dass er nun hierauf rekurrirt, möchte befremden in Dingen, die doch wesentlich christlich sind, und an einem Manne, der nichts weniger als judenchristlich gesinnt ist; aber nur schon der Zweck der beiden vorhandenen Schriften, in denen diess Beweisverfahren eingeschlagen ist, erklärt viel, wenn auch nicht Alles. Schon in der Apologie nämlich gibt der Weissagungsbeweis einen Hauptbeweis ab, um den Heiden die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, in dem alle diese Weissagungen ihre Erfüllung gefunden hätten, darzuthun; und dieser konnte nur aus dem alten Testament geführt werden. Dem Judenthum aber gegenüber — im Gespräche mit Tryphon — war die wirksamste Apologie des Christenthums selbstverständlich ebenfalls nur auf dem Boden des alten Testaments zu führen, um es da mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Indessen allerdings auch an sich schon ist das alte Testament unserem J. heilige Religionsurkunde und Glaubensautorität (auch) für die Christen; denn so lange man kirchlich noch nicht übereingekommen und es noch nicht ausgesprochen war, welche neutestamentische Schriften als „apostolisch" zu gelten hätten, und so lange diese noch keine geschlossene Sammlung bildeten, — den neutestamentlichen Kanon, der sich erst allmählig bildete und mit der Bildung

der „altkatholischen" Kirche Hand in Hand ging —, musste dafür das alte Testament gewissermassen noch vorhalten. Doch eigentlich als Glaubens q u e l l e diente es unserem J. nicht, sondern nur als Beglaubigungszeugniss und zum Behuf des Beweises für den anderswoher geschöpften Glauben (s. u.). Und in diesem Sinne haben wir es zu fassen, wenn wir ihn auf Christus und die Propheten' sich berufen hören, als die in der Uebereinstimmung von Weissagung und Erfüllung die volle Gewissheit des Glaubens geben; ja wenn er einmal (in Betreff der jungfräulichen Geburt Christi) sagt: „wir schenken den Berichten (in den apost. Denkwürdigkeiten) hierüber Glauben, da auch durch Jesaias der prophetische Geist dieses voraussagte"'. „Würde ich auf menschliche Lehren oder Argumente mein Beweisverfahren gründen, so müsstet ihr, sagt er diesfalls öfters zu Tryphon und seinen Freunden, mich nicht anhören; nun aber führe ich so viele Stellen aus den (h.) Schriften an; . . . ja aus den bei euch heiligen und prophetischen Büchern nehme ich alle Beweise"'.

' D. 48; 53.

' I, 33.

' D. 32; 56; 68.

Das A. T. inspirirt

Diese alttestamentlichen Schriften zitirt er denn auch mit grosser Feierlichkeit, dass kein Zweifel ist, dass sie ihm inspirirt sind; „es sagt das (göttliche) Wort", oder: „Gott ruft durch die Propheten, . . . spricht durch Moses, Jesaias"; oder: „der heilige, göttliche, prophetische Geist spricht (durch Moses u. s. w.); oder: „der Prophet spricht durch den h. Geist"' u. s. w.; und insofern als Gott, der Logos, der h. Geist (s. S. 211) durch diese Männer spricht, als sie Organe Gottes sind, sind sie ihm auch schon von diesem allgemeinen Standpunkt aus Propheten, d. h. „Gott begeisterte, vom göttlichen Logos Bewegte", — Männer, die Gottes inne geworden sind, Gott geschaut, und was sie geschaut, den göttlichen Auftrag, den sie erhalten', den Menschen verkündiget haben (s. S. 103). Aber Propheten, z. B. Moses, den er den „ersten Propheten" nennt', sind sie ihm auch noch von dem besondern Standpunkt, von dem aus er im alten Testament eine durchgängige Weissagung auf „Alles Jesum Christum Betreffende" findet; sey es nun, dass sie wirkliche Weissagungen ausgesprochen, sey es, dass sie nur etwas Symbolisches, Typisches gethan haben, z. B. Josua, ja dass nur schon etwas derartiges an

' I, 32; 38; 40; D. 58; 62; 102; 121; 129.

und prophetisch.

' D. 75.

' I, 32.

ihnen geschehen ist, was sich als prophetisch deuten lässt. Und aber auch in dieser bestimmteren Beziehung sind sie ihm vom göttlichen Logos begeistete, denn „dass die Propheten von keinem andern als dem göttlichen Logos bewegt
'I, 33. werden, wird wohl Jedermann zugeben"' (vrgl. S. 211).

Die christologische Auslegung des A. T's. und die Kontroverse darüber.

Ueber diese christologische Deutung des A. T's. sehen wir ihn nun selbstverständlich im Konflikt mit Tryphon. Nicht dass dieser im A. T. nicht auch messianische Stellen anerkennete (z. B. Dan. 7, 9; Micha 4, 1-7), und zwar im Namen
'D. 89. des ganzen Judenthumes', aber diese messianischen Stellen erklärt er als noch nicht erfüllt und am allerwenigsten als in
'D. 32; 110. dem verachteten Jesu'; eine Reihe anderer Stellen aber, in denen Justin Jesu Person und Leben, wie sie in dem Glauben und der Ueberlieferung der christlichen Gemeinden lebten, angedeutet und vorverkündet fand, erklärten die Juden historisch. Diese historische Auffassung von Aussprüchen und Bildern, die sich doch, wie er meint, in der Zeitgeschichte nirgends als erfüllt nachweisen oder einordnen lassen, macht ihnen aber Justin wiederholt zum Vorwurf. „Was sie auf menschliche Vorgänge (geschichtliche Personen und Begebenheiten) deuten zu können glauben, das, sagen sie, sey nicht auf unsern Jesus Christus gesagt, sondern das beziehen sie
'D. 68. auf eine ihnen gutdünkende (geschichtliche) Person"'. So bezögen sie Jesaias 7, 14 (wo die Schrift „Jungfrau" habe, nicht „Mädchen") auf Hiskias; aber Jesaias 8, 14 heisse es: „ehe das Kind Vater und Mutter zu nennen weiss, wird es die Macht von Damaskus und den Raub Samariens von dem König Assyriens hinwegnehmen", was „weder an Hiskias noch an irgend Einem in Judäa in Erfüllung gegangen sey", wohl aber an Jesus Christus, dem, als er kaum geboren, in den Magiern „aus Arabien", die von ehemaligem Dämonendienst ablassend ihn anzubeten kamen, die Macht von Damaskus, nämlich die Macht des bösen Dämon, der in Damaskus (= Arabien, zu dem es früher gehörte, obwohl jetzt zu Syrophönizien) sein Wesen hatte, — eine Macht, die wie sie „böse und ungerecht" sey, von der Schrift „gleichnissweise" ganz gut „Samarien" genannt werde — zur Beute und dienstbar geworden sey und zwar unter den Augen des

Assyrerkönigs, nämlich des wegen seiner gott- und ruchlosen Gesinnung bildlich so bezeichneten Herodes'. So misskenneten '1, 33; D. 43; 66; 71; 77-78; 84. sie auch Ps. 22, der doch ganz eine Weissagung auf Jesus Christus, sein Leben und insbesondere seinen Kreuzestod sey; „und dieser Psalm, sagt ihr, sey auch nicht auf den Christus gesagt, und wisst doch keinen in eurem Geschlecht, der je König und Gesalbter genannt und lebendig an Händen und Füssen durchbohrt worden und durch dieses Geheimniss, das heisst durch die Kreuzigung, gestorben wäre als nur dieser Jesus allein"'. So bezögen sie Ps. 24, 7 auf Salomo (Andere 'D. 97. auf Hiskias) und auf die Translokation der Stiftshütte in den von ihm erbauten Tempel, da doch von ihm, „ein so berühmter König er auch gewesen sey", doch keiner von den Thürstehern des Tempels zu Jerusalem hätte wagen dürfen zu sagen: „wer ist dieser König der Erden"? Vielmehr gehe dieser Psalm auf „die Himmelfahrt unseres Christus"; denn „da wurden die himmlischen Mächte aufgefordert, die Thore des Himmels aufzuthun, damit der, der ein König der Ehren, einziehe". Nämlich „da sie ihn nur in seiner unansehnlichen und ehr- und ruhmlosen Gestalt auf Erden gesehen hatten, und ihn darum (im Zustand seiner Verherrlichung) nicht kannten, thaten sie die Frage: wer ist dieser König der Ehre? Und es antwortete ihnen der h. Geist in des Vaters oder seinem eigenen Namen: der Herr der Mächte, dieser ist der König der Ehre"'. Ebenso gehe auch Ps. 120 „nicht auf 'D. 36; 85. den König Hiskias", wie die jüdischen Lehrer erklären; „als wäre ihm darin geheissen, in den Tempel sich zu begeben und daselbst auf der rechten Seite sich zu setzen, als der Assyrerkönig die drohende Botschaft an ihn sandte, und ihm aber durch Jesaias bedeutet wurde sich nicht zu fürchten". Denn Hiskias sey, wie es doch im Psalm heisse, „weder ein Priester in Ewigkeit nach der Weise Melchisedeks, noch der Befreier Jerusalems gewesen, noch habe er den Stab seiner Macht nach Jerusalem gesendet und in der Mitte seiner Feinde geherrscht"; wohl aber habe diess Jesus schon bei seiner niedrigen Ankunft gethan: er habe den Stab seiner Macht nach (aus?) Jerusalem gesendet, nämlich „das Wort der Berufung und der Busse an alle Völker, über welche die

'D. 33; 83. Dämonen herrschten"', und sein mächtiges Wort habe „Viele vermocht den Dämonendienst aufzugeben und an den allmäch-
'ib. tigen Gott zu glauben"'. Desgleichen meine Psalm 72 den „ewigen" König, nicht den Salomo; denn „diesen haben weder alle Könige angebetet, noch hat er bis an das Ende der Erde geherrscht, noch sind seine Feinde vor ihm nieder-
'D. 34. gefallen und haben die Erde geleckt"'. Ebenso beziehe sich
'ib. Ps. 19, 7' nicht auf das Gesetz Mosis, sondern auf das, „das erst nach ihm kommen solle, das allein unbefleckt sey"; aber „die Juden betrügen sich durch die gleichlautenden Worte"; und ganz ähnlich verhalte es sich mit Stellen wie Jes. 42, 6; 49, 6 und anderen; — Stellen, die nicht wie die Juden sie deuten, auf (das Gesetz und) die Proselyten gehen, die, wie der Herr gesagt (vrgl. Mt. 23, 15), nachdem sie Proselyten geworden, „nun doppelt Kinder der Gehenna seyen", und „nicht blos nicht glauben, sondern den Namen des Herrn lästern und, die an ihn glauben, tödten und martern wollen, sintemalen sie den Juden in keinem Stück nachzustehen sich beeifern", sondern „auf die durch Christus aus der Heiden-
'D. 122. welt Erleuchteten"'. Und auch unter den Gott „angenehmen" Opfern (von denen Mal. 1, 10-11 stehe), die ihm „aller Orten" dargebracht würden, seyen „die Gebete und Danksagungen der überall verbreiteten Christen", insbesondere bei der Eucharistie, zu verstehen, und nicht, wie die jüdischen Lehrer deuten, die von den damals in der Diaspora lebenden Juden dargebrachten Opfer, im Gegensatze zu denen, welche in Jerusalem von dessen damaligen Bewohnern seyen geopfert worden; denn es sey das jüdische Volk auch jetzt nicht, wie viel weniger damals in „alle" Theile der Welt zerstreut
'D. 41; 116; 117. gewesen'.

Diese allegorische, symbolische und typologische Aus-
'D. 112. legung des A. T's. nennt Justin „Gnosis"' mit Klemens und Barnabas, mit welch letzterem er auch zusammentrifft in der typischen Fassung des rothen Seiles der Rahab, der kreuzweis aufgehobenen Hände des Mosis, der in der Wüste „auf einem Zeichen" aufgerichteten ehernen Schlange, ferner in der Bedeutung der Umänderung des Namens des Auses, des Sohnes des Nun's in Josua (Jesus), so wie in der wenn auch nicht

ganz selben doch ähnelnden Ausdeutung der beiden „sich gleichen“ (wovon 3. Mos. 16, 5 nichts steht) Böcke am Versöhnungstage. Als eine rechte „Gnade von Gott“' bezeichnet er diese Auslegungsweise; denn mit ihr vermöge man alle scheinbaren Widersprüche in den A. T.-Schriften zu lösen, z. B. das göttliche Verbot der Aufrichtung von Bildern einerseits und anderseits das göttliche Gebot der Aufrichtung der ehernen Schlange in der Wüste', denn keine Schrift, das sey er überzeugt, könne der andern widersprechen'; mit ihr und so gefasst finde sich auch kein Wort, keine That, die gerechten Anlass zum Tadel böte, wie z. B. die Polygamie der Patriarchen, wenn man sie wörtlich fasste', und nie komme man in „Verlegenheit“; vielmehr erschiene dann Alles würdig, Alles fruchtbar; in jeder Handlung finde man die „Anordnung grosser Geheimnisse“, überall Christus'. In Wahrheit und eigentlich sey somit das A. T. nur für die Christen'; sie allein wüssten den Schatz zu heben, den die Juden, die „diese Gnade des rechten Verständnisses“ nicht besässen, nicht zu verwerthen verständen. „Es sind, sagt er zu Tryphon, eure Schriften, aber es sind mehr die unsrigen als die eurigen; denn wir glauben ihnen; ihr aber leset sie ohne den Sinn in ihnen zu verstehen“'. Auf Nichts thut sich J. auch so viel zu gute, als auf dieses „Verständniss“ der „Schriften“ (des A. T's.), das es ihm möglich macht (den Juden gegenüber) im A. T. sein Christenthum nachzuweisen und es durch dasselbe zu beglaubigen. Denn „es liegt gar nicht in meiner Absicht, einen Apparat von Worten und logischen Gründen in blosser Kunst aufzustellen; was ich auch nicht einmal vermöchte; aber als Gnade von Gott ist mir allein das Schriftverständniss verliehen, wovon ich auch allen Menschen gern umsonst und reichlich mittheilen möchte“'. Im Gegensatz zu diesem wahren Schriftverständniss wirft er den jüdischen Lehrern theils Verdrehung oder falsche historische Deutung der Weissagungen (s. o.) vor, wodurch sie aber „Gott keinen Schaden zufügen, wohl aber sich selbst“', theils Mikrologie; „warum so und so viel Oel und Mehl bei den Opfern angeordnet sey“', oder „warum zuerst dem Namen des Abraham ein A zugesetzt worden und dem der Sarah ein R“', darüber

'D. 58. 'D. 112. 'D. 65. 'D. 112. 'D. 57; 134; 141. 'D. 29. 'ib. 'D. 58. 'D. 84. 'D. 112. 'D. 113.

disputirten sie eifrig; „wesshalb aber z. B. der väterliche Name Auses in den Namen Josua (Jesus) umgewandelt worden sey", darüber forschten sie nicht, „obwohl sie wüssten, dass Jesus
'D. 113. unser Christus ist'; und sie also daraus schliessen könnten, dass dem Josua der Jesus-Name nicht umsonst noch zufällig werde gegeben worden seyn" (s. S. 199). Ueberhaupt „das Grosse, die mehr göttliche Ursache, um deren willen das oder das Faktum geschehen", wagten sie „nie zu sagen und
'D. 134. zu erklären"'. Die Schrift sey ihnen daher fremd, wiewohl sie sie täglich lesen, voll Widersprüche; „ohne Nutzen" die Reden der Propheten; sie thäten besser, bei denen, die von Gott die Gnade des Schriftverständnisses hätten, bei den Christen in die Schule zu gehen und zu lernen, statt bei ihren Lehrern, und sich Jer. 2, 12 ff. als Warnung gesagt seyn zu
'D. 78. lassen'.

Die Mängel dieser Auslegung und ihre Ursachen.

Leicht hätte Tryphon einen guten Theil dieser Vorwürfe unserem Justin zurückgeben können. Oder ist es nicht reines Spiel, wie er in jedem Holz des A. T's. das Kreuz sieht; wie er in Ps. 24 die Himmelfahrt findet; wie er aus dem Kreuzeszeichen der Hände Mosis den Sieg gegen die Amalekiter ableitet; wie er die Theophanien im A. T. als Christophanien exegesirt und so fort? „Auf Grund so dunkler Bilder, so thörichter Auslegungen und so schlechter Kennzeichen", hat Celsus später mit Recht von solcher und ähnlicher Auslegung gesagt, „kann Niemand darthun, dass Einer Gott und
'Orig. c. Cels. 2, 30. Gottes Sohn sey"'. Das Bestreben, die Weissagungen der Erfüllung recht adäquat und dadurch noch frappanter zu machen, hat unserem Apologeten sogar unwillkürlich willkürliche Modifikationen der evangelischen Geschichtsdata in die Feder diktirt: so die Zwölfzahl der Schellen (von der doch 2. Mos. 28, 33 ff.; 39, 25 ff. nichts steht), nur um an ihr einen Typus für die Zwölfzahl der Apostel zu bekommen (S. 200); so „die Höhle" statt des Stalls des Lukasevangeliums, um, scheint es, der Weissagung des Jesaias (33, 16) desto gerechter zu werden; so den „Weinstock" zu Bethphage, an den er das Eselsfüllen gebunden seyn lässt, der prophetischen Stelle 1. Mos. 49, 10 zu lieb. Und so, scheint es, noch sonst öfters (s. u.). Und wie hat sich an ihm, der den

Juden ihre historische Auslegung zum Vorwurf machte, diess gerächt durch seine unhistorischen Behauptungen im Dienste seiner unhistorischen Exegese; wenn er z. B. sagt (S. 182), bis auf Jesus hätten die Juden immer eigene Fürsten und in ununterbrochener Reihenfolge Propheten gehabt. Alles weniger als unbefangene historisch-kritische Exegese ist die justinische. Doch haben wir uns nicht zu verwundern darüber. Nur schon die Aufgabe, die er sich gestellt — die Rechtfertigung des christlichen Glaubens —, und anderseits das Material, mit welchem er diese Aufgabe lösen wollte, — das A. T. — musste zu einer solchen Auffassung und Auslegung führen, wie wir sie haben kennen lernen, und wofür ihm die bei Juden und Heiden seiner Zeit herrschende Erklärungsart heiliger Bücher willkommenste Handhabe bot. Aber davon abgesehen gebrachen ihm auch alle Bedingungen einer gesunden Schrifterklärung: zu dem Mangel an Unbefangenheit, kritischem Sinn und historischer Bildung kam noch der grammatisch-philologische. Justin verstand nicht Hebräisch, so nothwendig ihm doch die Kenntniss der Grundsprache des A. T's. war, aus dem er seine apologetischen Beweise entlehnte. Zwar gibt er einige Male Etymologien hebräischer Worte, z. B. von „Satanas", „Israel"'. Aber abgesehen davon, dass sie schlecht ['D. 103; 125.] genug gerathen sind, konnte er solche etymologische Notizen auch traditionell haben. Gewiss wenigstens ist, dass er nirgends auf den hebräischen Urtext rekurrirt, auch wo es ihm noch so sehr geboten gewesen wäre. Er kennt das A. T. nur in der LXX. Uebersetzung. Zwar weiss er, dass die A. T.-Schriften einen hebräischen Urtext haben', aber die LXX. sind ihm ['I, 31.] eine authentische Uebertragung derselben, und er meint, dass sie auch „überall bei allen Juden" seye. Er erzählt ihre Entstehung auf Grund der jüdischen Sage also: „Als Ptolemäus, König von Egypten, seine Bibliothek errichtete und alle schriftlichen Werke der ganzen Welt zusammenbringen wollte, so erhielt er auch von den Prophezeiungen der (jüdischen) Propheten Kunde und ersuchte den Herodes (sic!), den damaligen König der Juden, durch Gesandte, ihm die Schriften der Propheten zu übersenden. Und der König überschickte sie ihm in hebräischer Sprache, wie die Propheten in ihrer

Muttersprache niedergeschrieben hatten. Weil aber die Egypter den Text dieser Schriften nicht verstanden, so schickte Ptolemäus nochmals Gesandte ab, den Herodes zu ersuchen, ihm Männer zu schicken, welche diese Bücher in das Griechische übersetzen sollten. Dieses geschah und diese Bücher
'I, 31. blieben bis auf den heutigen Tag bei den Egyptern"'. Dieser LXX. Uebersetzung nun — mit einigen Interpolationen, aber auch etlichen Berichtigungen nach dem hebräischen Text (in messianischen Stellen des Pentateuchs und der Psalmen), die wahrscheinlich von einem Judenchristen aus frühester Zeit, der des Hebräischen und Griechischen mächtig war, herrührten, aber, weil schon in so frühe Zeit zurückgehend, von J. für ächte und ursprüngliche Lesearten der LXX. Uebersetzung gehalten wurden, — bediente sich unser Apologete, dem sie in dieser Gestalt so ganz authentisch und ein Werk göttlicher
'D. 68; 71; 84. Eingebung war, dass er es eine „Verwegenheit"' nennt, „zu erklären, wie die jüdischen Lehrer thun, sie sey in einigen Punkten nicht wahr (richtig)"; dass er mit ihr (eben in der Textgestalt, in der er sie hatte), argumentirt und den Juden, wo sie anders übersetzten oder lasen (z. B. Jes. 7, 14 „Mädchen" statt „Jungfrau"), Verfälschung vorwirft, sie sogar des Wegschneidens ganzer Abschnitte (z. B. Jerem. S. 227) und zwar solcher, „aus denen einleuchtend bewiesen werden könnte, dass dieser Gekreuzigte (Jesus) vorherverkündigt sey
'D. 71. als Gott und als Mensch und als gekreuzigt und sterbend"', beschuldigt, während es doch in der That christliche Interpolationen sind, die er verficht; und so sehr ereifert er sich darüber, dass er sagt, das sey „erschröckelicher von ihnen, als dass sie einst ein Kalb gemacht oder ihre Kinder den
'D. 73. Dämonen geopfert oder die Propheten getödtet hätten"'.

Zweimal in seiner grössern Apologie (an die Heiden) zitirt J. auch „die Sibylle" (die sibyllinischen Bücher) und die (wenig bekannten) Vaticinia des Hystaspes: einmal (neben den „Büchern der Propheten") als solche, auf deren Lektüre Verbot bei Todesstrafe gesetzt sey, ein andermal als Zeugen für die Lehre von einer schliesslichen Weltvernichtung durch
'I, 20; 44. einen Weltbrand'. Offenbar sah er in ihnen (unwillkürliche)

Zeugnisse aus der Heidenwelt für die Lehren des Christenthums, ohne nur eine Ahnung von der Fälschung zu haben.

Eine so unzweifelhafte Autorität dem J. das A. T. war, so schöpfte er aber, wie schon gesagt, doch nicht unmittelbar aus demselben seine christlichen Ueberzeugungen, sondern für die ihm sonst und von anders wo her mitgetheilten oder geschöpften Glaubenspunkte, besonders in Betreff der Person Jesu Christi, führte er aus dem A. T. nur den Erweis ihrer Wahrheit. Diese anderweitige Quelle des christlichen Glaubens bezeichnet J. zum hundertsten Male mit den Worten: „wie wir unterwiesen wurden", worunter er eine Alles, was das Erkenntnissprinzip des Christenthums betraf, noch ungeschieden in sich begreifende Ueberlieferung verstand: also die mündliche Ueberlieferung wie die neutestament. Schriften. Diese beiden aber zu unterscheiden oder ihr Verhältniss zu einander zu bestimmen, dazu gab erst in der folgenden Zeit der Streit mit den Häretikern Veranlassung, denen gegenüber wir aber doch schon in J. die Ansatzpunkte zu einer Art Glaubensregel wahrnehmen in den so oft bei ihm wiederkehrenden, die geschichtlichen Data der Person Jesu Christi bezeichnenden Formeln.

Justin und das Neue Testament
Seine Evangelienzitate.

Betrachten wir das Verhältniss Justin's zum Neuen Testament, so finden wir besonders viele Evangelien-Zitate in seinen Schriften. Was er von Aussprüchen Christi oder Begebenheiten aus dessen Leben anführt, dafür nennt er nun aber als Quelle gewöhnlich, vielleicht nach dem Vorgang der xenophonteischen Schrift, mit einem übrigens auch sonst damals gebräuchlichen Buchtitel „Denkwürdigkeiten (Apomnemoneumata) der Apostel' und (wie er einmal beifügt) ihrer Schüler (Begleiter)"' — also schriftliche Aufzeichnungen aus frommer, gewissenhafter und treuer Erinnerung der Apostel und Apostelschüler niedergeschrieben, Denkwürdigkeiten, die, wie er ein andermal hinzusetzt, „Evangelien genannt werden"'. Einmal heisst es bei ihm auch nur: „es ist im Evangelium geschrieben"' — ein Ausdruck, der ganz allgemein gemeint seyn, aber auch auf ein bestimmtes Evangelium gehen kann (Evang. Petri?). Wieder ein andermal, nachdem er eine evangelische Stelle zitirt hat, sagt er: „wie

' D. 100; 101; 102 u. s. w.
' D. 103.
' I, 66.
' D. 100.

die lehrten, welche *alles* auf unsern Erlöser Jesus Christus
'I, 33. Bezügliche in ihren Denkwürdigkeiten niederschrieben"'. Bestimmte Namen aber etwa wie: „Evangelium nach Matthäus" u. s. w. gibt er, wenn er zitirt, ebenso wenig, als er von „vier" Evangelien spricht. Wir sind somit auf die Natur dieser Zitate angewiesen, um „die Evangelien", „Denkwürdigkeiten", aus denen er zitirt, näher zu bestimmen. Nur eine Schrift nennt er zweimal ausdrücklich in seiner ersten Apologie: die s. g. „Akta des Pilatus" (den erdichteten Prokuratorsbericht des Pilatus). Er verweist die Römer (die Kaiser) an sie als an einen amtlichen und historisch nicht ungetreuen Bericht, aus dem sie die Wahrheit der von ihm angegebenen Thatsachen, nämlich Jesu Wunderthaten, Kreuzigung und Verlosung seiner
'I, 35; 48. Kleider erkennen könnten'; den Heiden gegenüber schien es ihm im apologetischen Interesse am Platze, auf diese Pilatus-Akten, die er, wieder unkritisch genug, für ächt hielt (und die überarbeitet den ersten Theil des „Evangeliums des Nikodemus" ausmachen), als auf ein Zeugniss aus ihrer eigenen Mitte zu rekurriren.

Justin und die synoptischen Evangelien.

Zu den drei *synoptischen Evangelien* unseres Kanons ist nun Justin's Verhältniss diess, dass deren *Inhalt* fast ganz von ihm ausgezogen ist, aber in *der* Weise, dass unter der Masse von Zitaten nur etwa fünf wörtlich mit Matthäus oder Lukas stimmen, alle andern, auch wenn viele allerdings oft nur mit leichten Wortänderungen oder Umstellungen, von unserem Evangelientext abweichen. Gewiss ist, dass Justin, wie die älteren Kirchenväter überhaupt, ungenau frei, aus dem Gedächtniss (was er auch sonst gethan z. B. mit jenem bekannten Ausspruch Plato's, S. 165, und auch in seinen alttestamentlichen Anführungen in den Apologien [nicht aber im Dialog]) zitirt, umschrieben, kombinirt, harmonisirt hat. Nur scheint diess doch nicht und um so weniger auszureichen, als er Variationen vom Text unserer kanonischen Evangelien konstant in gleichmässiger Abweichung, die auch ihre Parallelen in Schriften, die von Justin unabhängig sind, hat, ja Mehreres und Anderes gibt, als in unsern kanonischen Evangelien sich findet. Z. B.: dass „Quirinus erster Statthalter
'I, 34. von Judäa" gewesen sey'; dass Jesus „in einer Höhle nahe

beim Dorfe Bethlehem"' geboren sey, — ein allen erhaltenen 'D. 78.
apokryphischen Evangelien gemeinsamer Zug, der dann auch
bei Origenes, Eusebius, Hieronymus und Andern vorkommt
(vrgl. übrigens S. 246); dass Jesus in seiner Jugend Zimmer-
mannsarbeit verrichtet, „Joche und Pflüge" verfertigt habe' 'D. 88.
(vrgl. übrigens Mrk. 6, 3); dass bei der Taufe Jesu „Feuer
(Element und Symbol des Geistes) aufgeleuchtet sey; dass
eine Himmelsstimme gerufen habe: du bist mein Sohn, heute
habe ich dich gezeuget"' (vrgl. übrigens Ps. 2, 7); dass Jesus 'D. 88; 103.
als „Magier" geschmähet worden sey', — heidnische Anschau- 'D. 69.
ung und Uebertragung des jüdischen Vorwurfs Mtth. 9, 34;
12, 24 u. s. w.; dass Jesus das Eselsfüllen an einen „Wein-
stock" gebunden habe' (vrgl. übrigens S. 246); dass J., als 'I, 32.
er gekreuzigt worden, von „allen" seinen Jüngern „verlassen",
„verläugnet" worden sey, so, dass „Keiner, auch nicht Einer"
ihm beigestanden' (vrgl. übrigens Matth. 26, 56; Mrk. 14, 'D. 103.
28 kombinirt mit Ps. 22, 12); dass die Jünger nach seiner
Kreuzigung, „als der Auferstandene wieder in ihrer Mitte
stand", „Reue empfunden hätten' darüber, dass sie ihm 'D. 53; 106.
abtrünnig geworden, als er gekreuzigt wurde"; dass die Spöt-
ter ihn auf einen Richterstuhl gesetzt und ihm zugerufen
hätten: „Richte uns"' (vrgl. übrigens Jes. 58, 2, welche Stelle 'I, 35.
Justin zuvor angeführt hatte); dass die Zuschauer am Kreuz
höhnend gerufen hätten: „der die Todten auferweckt, helfe
sich selbst"'; dass Jesus an Händen und Füssen angenagelt 'I, 58.
worden sey', (vrgl. übrig. Ps. 22, 17). Ein Mehreres als in den 'I, 35.
kanonischen Evangelien sich findet, sind auch die Aussprüche
Jesu bei Justin: „worin ich euch betreffe, damit auch werde
ich richten"', — Worte, die dann auch bei spätern Schrift- 'D. 47.
stellern, z. B. Klemens Alex., wiederkehren; und (s. S. 155):
„es werden Schismen und Häresen seyn"' (vrgl. übrigens 'D. 35.
1. Kor. 11, 18 ff.).

Es haben nun die Einen diese eigenthümlichen Züge theils aus freier Individualisation Justin's zur Veranschaulichung und Ausschmückung schon vorhandener evangelischer Data, so wie im Interesse einer bestimmteren Nachweisung von Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen, theils, wo diess nicht hinzureichen schien, aus mündlicher Ueberlieferung

oder auch aus einem unkanonischen Evangelium erklärt, das J. „nebenbei, d. h. neben unsern kanonischen Evangelien benutzt oder aus dem er Zusätze in seiner Handschrift des Matthäus gelesen habe, erklärt. Andere dagegen, die von einer mündlichen Ueberlieferung, aus der J. geschöpft, oder auch davon, dass er ganz eigenthümliche Data schöpferisch-produktiv hervorgebracht haben sollte, nichts wissen wollen, haben die Eigenthümlichkeiten dieser evangelischen Zitate und ihre Abweichungen von unseren kanonischen Evangelien aus einem ausserkanonischen Evangelientexte hergeleitet, der alle diese Eigenthümlichkeiten in sich dargeboten und von Justin vornämlich (und nur „nebenher" die kanonischen Evangelien) oder, wie wieder Andere wollen, „ausschliesslich" benutzt worden sey, — „eine Evangelienschrift, die kaum etwas Anderes als eine eigene Redaktion des vielgestaltigen Evangeliums nach den Hebräern gewesen seyn kann; dieselbe, welche auch sonst noch als Evangelium des Petrus mehrfach vorkommt und aus einer ältern harmonischen Zusammenstellung der evangelischen Geschichte erwachsen seyn muss"'.

'Credner, Gesch. des neut. Kanons S. 6-26.

J. und das Ev. Johannes.

Was nun J's. Verhältniss zum Evang. Johannis betrifft, so ist er zwar in vielen andern Anschauungen nicht johanneisch, wohl aber trifft er in der Logoslehre mit ihm zusammen, obwohl diese bei ihm sich noch nicht auf die johanneische Höhe gehoben hat (s. o.). Indessen formell berührt er sich nur wenig mit ihm. Zwar fehlt es nicht an Stellen, die an das johanneische Evangelium anklingen; aber eine speziellere Berührung findet sich eigentlich doch nur an zwei Stellen. Wenn er den Täufer sagen lässt: „ich bin nicht Christus, sondern die Stimme eines Rufenden"', so berührt sich diess wortgemäss am nächsten mit Joh. 1, 20 ff.; doch liesse es sich auch „aus gedächtnissmässiger Benutzung der lukanischen Stelle (L. 3, 15 ff.) erklären; das Zitat aber: „so ihr nicht wiedergeboren werdet u. s. w." (s. o.) fällt zwar am nächsten zusammen mit Joh. 3, 5; nur dass „wiedergeboren" steht statt des johanneischen „geboren von oben", „Reich der Himmel" statt des johanneischen „Reich Gottes", und das Johanneische: „aus Wasser und Geist" fehlt. Man könnte daher auch an Matth. 18, 3 denken, da das zweite Glied des frag-

'D. 88.

lichen Ausspruches in beiden Stellen gleich lautet: „so könnet ihr nicht eingehen in das Reich der Himmel"; nur dass hier dann das erste differirt: „umkehren" — ein sittlich aktiver Begriff — statt des passiv-religiösen: „von oben geboren werden". Diess sind die einzigen Stellen, die sich mit mehr Wahrscheinlichkeit als die andern auf das Evang. Johannis ziehen lassen. Dass nun Justin dasselbe und zumal darin die Selbstaussagen Christi von seinem vorweltlichen Dasein, deren Benutzung man von ihm doch zu allererst hätte erwarten sollen, kaum oder nicht benutzte, ist allerdings befremdend. Es ruht hierauf ein Dunkel, wie eben noch auf so manchem Punkt dieser alten Zeit — aus Mangel an Quellen — ein Dunkel ruht. Denn wenn die Einen zu dem Schlusse sich veranlasst fanden, es sey also diess vierte unserer kanonischen Evangelien nicht blos dem Justin noch unbekannt, sondern zu seiner Zeit noch gar nicht geschrieben gewesen, so ist hiefür das relative Stillschweigen J's. in seinen Schriften noch kein direkter Beweis, denn auch den Paulus zitirt er nicht, dessen Briefe doch längst existirten. Wenn dagegen Andere auf die Eigenschaft der noch vorhandenen Schriften Justin's als Apologien, deren Beweisführung, ohne in eine petitio principii zu verfallen, keine Selbstzeugnisse Christ zugelassen hätte, hinweisen, um dieses Stillschweigen einigermassen zu erklären, so ist zu bemerken, dass auch in den Synoptikern (z. B. Matth. 11, 27; 16, 17) es nicht an solchen Selbstzeugnissen fehlt und im 4. Evangelium nicht alles hieher Bezügliche Selbstzeugniss Jesu ist, z. B. die Logoslehre des Prologs, die anzuziehen J. doch Anlass genug gehabt hätte.

Justin und Paulus.

Auch den Namen des Apostels Paulus nennt Justin ausdrücklich so wenig als er irgend einen Verfasser eines Evangeliums nennt; nicht einmal ein ausdrückliches Zitat aus paulinischen Schriften liest man bei ihm; indessen zeigt er sich nicht unbekannt mit ihm, wenigstens finden sich Anklänge an paulinische Stellen, z. B. „das Passah war Christus, der nachmals geopferte"', aus 1. Kor. 5, 7. Dass er nun den Paulus nicht ausdrücklich nennt, mag im Dialog mit Tryphon Rücksicht auf die Juden gewesen seyn, denen Paulus fast verhasster war als Jesus selbst, und auf deren Gewinnung

'D. 111.

doch die Abfassung des Gesprächs berechnet war; in den Apologien aber „wird die persönliche Repräsentation der christlichen Sache, so weit sie stattfindet, ausschliesslich an die Person Jesu geknüpft“, wesswegen für persönliche Anführung des Paulus keine Nöthigung vorlag.

Justinus und die andern neutestamentl. Schriften.

Auf die Apostelgeschichte wie auf die katholischen Briefe findet sich in Justin's Schriften nicht die geringste Beziehung; auch keine sichere auf den Hebräerbrief. Ausdrücklich dagegen nennt er die Apokalypse und Johannes den Apostel als ihren Verfasser (s. S. 238).

J. und die Inspiration der neutestamentl. Schriftsteller.

Wenn J. aus neutestamentlichen Schriften Stellen zitirt, so nennt er dieselben nirgends „heilige Schriften“ wie die alttestamentlichen, sondern sagt gewöhnlich einfach nur: „wie unser
'I, 66. Herr gesprochen, gelehrt hat“, „wie die Apostel berichten“'. Heiden und Juden gegenüber, mit denen es seine Apologien und sein Dialog zu thun haben, waren diese neutestam. Schriften allerdings nicht von vornherein als Urkunden von heiliger Autorität, die keiner andern bedürftig wären, hinzustellen; doch ist leicht möglich, dass J. derselben Zitationsweise sich auch in seinen (verlornen) antihäretischen Schriften bediente. Indessen sagt er von den Aposteln, denen — nebst ihren Schülern — er die Abfassung der evangelischen Denkwürdigkeiten zuschreibt, zwölf Männer seyen sie von Jerusalem ausgegangen in alle Welt und „obwohl Idioten, die der Sprache nicht mächtig gewesen, hätten sie doch durch die K r a f t G o t t e s aller Welt so geprediget, wie sie von Christus
'I, 39. gesandt worden seyen, Allen das Wort Gottes zu lehren“'; und ein andermal bezeichnet er diese Kraft als „eine von
'I, 50. oben herab auf sie gesandte“' — womit zwar allerdings ein Inspirirtseyn der neutestamentl. Schriftsteller analog der der alttestamentlichen noch nicht gerade ausgedrückt ist. Jedoch spricht er ein andermal von dem „Glauben an die Stimme Gottes, die durch die Apostel Christi und (ehedem) durch die
D. 119. Propheten verkündigt worden sey“'; — eine Gleichstellung des apostolischen Worts mit dem prophetischen, die noch mehr hervortritt, wenn er einmal auch von einer neutestamentlichen Stelle geradezu sagt: „das (göttliche) Wort sagt
'D. 93. hier“'.

Neutestamentliche Schrifterklärungen suchen wir vergebens bei Justin. Es hat diess in seinem apologetischen Interesse seinen Grund, das ihn nur auf die Erklärung des alten Testamentes anwies und auf die Nachweisung, wie nun dieses richtig verstandene und erklärte A. T. und die neutestamentische Geschichte auf's allerbeste zusammenträfen, — wofür eine einfache Anführung dieser neutestamentlichen Data genügte.

F. Justin und der christliche Kultus seiner Zeit (Taufe; Abendmahl). — Die „Charismen"; die Kirche.

Der Karakter des christlichen Kultus.

Als das Eigenthümliche und Wesentliche des christlichen Kultus dem heidnischen (und auch jüdischen) gegenüber haben wir J. Einfachheit, Geistigkeit und Wahrheit bezeichnen hören (s. S. 146); der Kultus der Christen ist ihm der wahre Ausdruck frommer Gesinnung; ja thatkräftige Nachahmung Gottes ist ihm der höchste Kultus.

Am Schlusse seiner gr. Apologie gibt er nun aber, um dem heidnischen Argwohn auch in der Richtung auf die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen (S. 143) allen gerechten Grund zu nehmen, von deren Kultus noch eine detaillirte Beschreibung, und eine genauere und ausführlichere als irgend ein anderer Schriftsteller des 2. Jahrhunderts.

Die Taufe.

„So Viele, beginnt er (indem er die Taufe, oder, wie er sich ausdrückt, „die Art, wie wir durch Christus erneuert uns Gotte weihen", schildert), so Viele sich überzeugen lassen und glauben, dass dasjenige wahr sey, was uns gelehrt und gesagt wird, und welche so leben zu können versprechen, werden angewiesen zu beten und unter Fasten Verzeihung für ihre früheren Sünden zu erflehen; wir selbst beten und fasten mit ihnen. Hierauf werden sie von uns an einen Ort, wo Wasser ist, geführt, und in der Weise, wie wir es wurden, werden sie wiedergeboren. Nämlich sie empfangen dann auf den Namen Gottes des Vaters und Herrn von Allem und unseres Heilandes Jesu Christi und des h. Geistes im Wasser das Bad". I, 61.

Für die Nothwendigkeit einer solchen „Wiedergeburt“ durch die Taufe, deren Typus er nicht blos in den alttestamentlichen Waschungen, sondern auch, hierin der erste nach Paulus (Kol. 2, 11), in der Beschneidung (S. 178) sieht, zitirt J. ein Wort Christi nebst einem Ausspruch eines Propheten. „Christus nämlich sagte (Joh. 3, 5?, s. S. 252): wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, werdet ihr nicht eingehen in das Reich der Himmel“. Dass es aber „unmöglich sey, dass die einmal Gebornen (wieder) eingehen in den Mutterschooss“, bemerkt hierüber J. (dass also dieses Wort Christi geistig zu deuten sey), sey „Allen klar“. Ebenso „ist durch Jesaias den Propheten angegeben, wie der Sünde entgehen die, so gesündigt haben und nun Busse thuen: Waschet, reiniget euch, thut das Böse aus eurem Herzen u. s. w.“ (Jes. 1, 16-20). Indessen begnügt sich J. nicht, nur so äusserlich Christi und Jesaias' Autorität zitirt und damit die Nothwendigkeit der Taufe als einer Reinigung, Wiedergeburt belegt zu haben; er will auch den Grund, die innere Nothwendigkeit für diese Forderung, Institution nachweisen, was er, auf apostolische Tradition sich berufend, so thut. „Als Grund dafür haben wir von den Aposteln diess gelernt. Nachdem wir ohne Wissen um unsere erste Zeugung nach (einer Art Natur-) Nothwendigkeit aus dem nassen Samen durch Vermischung unserer Eltern geboren sind und aufgewachsen in bösen Sitten und schlimmer Zucht, so wird, damit wir nun nicht Kinder der (physischen) Nothwendigkeit und der (sittlichen) Unwissenheit bleiben, sondern Kinder der Freiheit (freien Selbstbestimmung) und Erkenntniss werden und die Verzeihung der früher begangenen Sünden im Wasser erlangen, über den, der wiedergeboren werden will und Busse thut über seine begangenen Sünden (in der Taufe), der Name Gottes des Vaters des Alls dabei ausgesprochen, welche allein der, so den Täufling zum Bade führt, dabei ausspricht, denn einen Namen kann Niemand dem unaussprechlichen Gott ohne Wahnsinn beilegen (s. S. 205). . . . Auch auf den Namen Jesu Christi, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, und auf den Namen des h. Geistes, der durch die Propheten Alles, was auf Christus Bezug hatte, voraus-

verkündete, wird der zu Erleuchtende (der Täufling) abgewaschen.... Es wird aber dieses Bad Erleuchtung genannt, weil diejenigen, welche dieses (= das von uns Gelehrte) lernen, geistig erleuchtet werden"¹. ¹ I, 61.

Bedeutung dieser Schilderung.

Aus dieser Schilderung entnehmen wir, dass die Taufe zu Justin's Zeiten nur an Erwachsenen vollzogen wurde — eine Kindertaufe kennt er nicht —; und dass Bedingung ihres Empfangs Erkenntniss der christlichen Heilswahrheiten nebst der Ueberzeugung von ihrer Wahrheit, so wie der Entschluss und das Versprechen, denselben gemäss zu leben nebst der Busse über die Sünden des früheren (heidnischen oder jüdischen) Wandels war. Es geht ihr daher auch eine Selbstprüfung und sittliche Vorbereitung, so wie auch eine Art christlicher Unterweisung — Katechumenen-Unterricht — voran; und eben hierauf scheint J. den auch sonst kirchlich bezeugten Namen „Erleuchtung" für die Taufe zu beziehen. Uebrigens erscheint diese nicht blos als eine Privatsache, sondern auch als eine Angelegenheit der Gemeinde, die „mitbetet und mitfastet". — Ihre Verwaltung selbst ist ganz einfach: Der Täufling wird an ein Wasser geführt, der Name Gottes, Christi, des h. Geistes über ihn gesprochen; mehr lesen wir nicht. — Nach ihrer Bedeutung und ihrem Wesen haben wir sie Justin als eine „Wiedergeburt" bezeichnen hören; und indem er das von Christus als Bedingung des Eintritts in das Reich der Himmel geforderte Wiedergeboren werden speziell auf die Taufe bezieht, scheint er hierin, wie schon aus seiner Darstellung („sie werden auf dieselbe Weise wiedergeboren wie wir") zu schliessen ist, einer damals in den Gemeinden allgemeinen Deutung gefolgt zu seyn. Als eine „Geburt" bezeichnet, die aber als geistige schon an sich ein höherer Akt ist als die natürliche, erscheint so die Taufe als der geistig entscheidende Wendepunkt und Lebensakt, durch den man in eine höhere Lebensordnung eintritt (= geboren wird), als die natürliche und soziale war, in die man durch die natürliche Geburt eingetreten ist und in der man bisher gelebt hat; — dem nassen Samen hier setzt Justin das Heilswasser dort, der Naturnothwendigkeit die freie Selbstbestimmung, der Unwissenheit, dem Irrthum und den

schlimmen Sitten die Erkenntniss und die Busse entgegen; für welche Begründung er sich auf apostolische Ueberlieferung beruft, die wohl nur allgemein zu nehmen ist, da wir eine spezielle diessfalis nicht kennen. Zugleich ist ihm die Taufe der Akt, in dem man der göttlichen Verzeihung der (doch nur vor dem Uebertritt durch die Taufe begangenen) Sünden theilhaftig (inne) wird; was alles herausgesprochen ist aus einer Erfahrung und Anschauung, in der Aeusseres und Inneres, Objektives und Subjektives noch Eines ist und mit einander und ungeschieden (vrgl. übrigens S. 178).

Das Abendmahl.

„Nachdem wir, fährt Justin fort, zur Beschreibung der Feier des Abendmahles übergehend, dergestalt den Täufling, der von unserer Lehre überzeugt ist und seine Zustimmung bezeugt hat, getauft haben, führen wir ihn in die Versammlung der Brüder, um in aller Andacht gemeinschaftliche Gebete zu verrichten für ihn, den Getauften, für uns und für alle die Andern aller Orten, dass wir, die wir das Wahre haben kennen lernen, auch werkthätig im guten Lebenswandel und eifrig in der Beobachtung der göttlichen Gebote erfunden werden mögen, damit wir die ewige Seligkeit erlangen. Nach beendigtem Gebet begrüssen wir einander mit dem Kuss; darauf wird dem Vorsteher der Brüder Brot gebracht und ein Becher Wassers und Weins. Dieser nimmt es und sendet Lob und Preis empor zum Vater aller Dinge durch den Namen des Sohnes und des h. Geistes und verrichtet weitläufig eine Danksagung (Eucharistie) dafür, dass wir dieser Dinge von ihm gewürdigt worden sind. Nachdem er das Gebet und die Danksagung vollendet hat, so setzt das ganze anwesende Volk (= Gemeinde) ein Amen bei; – ein hebräisches Wort, das bedeutet: es soll geschehen. Darauf reichen die bei uns so geheissenen Diakonen Jedem der Anwesenden seinen Antheil von dem durch die Danksagung gesegneten Brot und Wein und Wasser und bringen ihn auch den Nichtanwesenden. Und diese Speise (selbst) heisst bei uns Eucharistie, an der keinem Andern Antheil zu haben erlaubt ist, als wer überzeugt ist, dass das wahr sey, was wir lehren, und wer das Wasserbad zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt empfangen hat und so lebt, wie Christus geboten. Denn nicht als gemeines Brot

und gemeinen Trank nehmen (empfangen) wir diese Dinge, sondern wie der durch den Logos Gottes fleischgewordene Jesus Christus unser Heiland sowohl Fleisch als auch Blut für den Zweck unserer Erlösung hatte, so auch ist, wie wir unterwiesen sind, die durch das von ihm geordnete Gebets-Wort (= Formel; wörtlich: Logos des Gebets) gesegnete Nahrung, woraus unser Fleisch und Blut auf dem Wege der Umwandlung genährt wird, von diesem fleischgewordenen Jesus sowohl Fleisch als Blut'. Denn die Apostel in ihren Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, haben die Einsetzung durch Jesus so mitgetheilt: nachdem er Brot genommen und Dank gesagt, habe er gesprochen: diess thu't zu meinem Gedächtniss, das ist mein Leib; und gleichermassen den Becher nehmend und Dank sagend habe er gesprochen: diess ist mein Blut; und ihnen allein (davon) mitgetheilt"'. 'I, 65—66.

Bedeutung dieser Schilderung.

Eine nach mehreren Seiten hin bedeutsame Schilderung! Nur die Gläubigen, Getauften und im christlichen Leben Stehenden, das entnehmen wir zunächst aus ihr, werden zur Theilnahme an dem Brot und Wein der Eucharistie, das „kein gemeines“ mehr ist, zugelassen: es setzt die Theilnahme am Abendmahle die Taufe voraus, wie die Taufe den Katechumenen-Unterricht. Die Handlung selbst, sofern in ihr Brot und Wein unter Lob und Dank Gotte dargebracht und durch Christi Gebetswort (zu seinem Fleisch und Blut) geweiht wird, hat von da den Namen Eucharistie (Danksagung) erhalten, der aber, wie wir bemerken, auch schon übergetragen wird auf die Stoffe selbst, „die Nahrung“, nachdem sie durch Danksagung und Gebet Abendmahlsbrot und -Wein geworden sind. Die Feier selbst erscheint als Gemeinde-Feier und -Handlung, nicht als Feier Einzelner noch eines Priesters; denn der „Vorsteher“, der die Darbringung von Brot und Wein, so wie die Weihe derselben vollzieht, thut das im Namen der Gemeinde, die durch ihr „Amen“ Gebet und Danksagung desselben zu dem ihrigen macht, so dass in des Vorstehers und der Gemeinde Gebet und Danksagung über Brot und Wein deren Weihe zum Abendmahl besteht. Von beiden aber, Brot und Wein, wird von den Diakonen den Anwesenden ihr Antheil gereicht, den Abwesenden in's Haus getragen. — Schwieriger

ist es, zu bestimmen, was Justin's Begriff über das Wesen des Abendmahles ist. Liess sich doch die alte Kirche grossentheils an dem genügen, was das Abendmahl für Leben und Gefühl war und hatte; und nach dieser Seite, nicht aber nach der des scharfen Begriffes, gab sie ihm Wort und Ausdruck. Daher auch die verschiedensten Auffassungen friedlich neben einander hergegangen sind. Ueberhaupt ist ihr das Abendmahl nach seiner dogmatischen Fassung und Fixirung (wir sagen nicht: nach seiner Bedeutung für's Leben und im Leben), nicht in Vordergrund getreten und konnte es auch nicht, bevor nicht andere Lehrpunkte entwickelt waren; wie denn z. B. die Taufe eine viel wichtigere Stellung in den Lehrstreitigkeiten der ältern Zeit einnahm. Was nun Justin in der obigen (vielgequälten) Stelle, — der einzigen, in der er sich über den Stoff des Abendmahls auslässt, — sagt, scheint nur diess zu seyn, dass das gesegnete Brot und Wein Leib und Blut Christi seyen; — nicht mehr und nicht weniger, als was eben die evangelischen Einsetzungsworte, die er dafür beibringt, selbst sagen; in welchem Sinne aber Fleisch und Blut, das lässt er ebenso unbestimmt als diese Einsetzungsworte. Gewiss ist nur: es ist ihm, nachdem Gebet und Danksagung darüber gesprochen worden sind, nun ein Höheres denn vorher, als es Nahrung des gewöhnlichen Lebens war; ein den geistigen Menschen (möchte man ergänzen) nun ebenso Nährendes, wenn es in sein Wesen übergeht, wie es als gemeine Nahrung Fleisch und Blut nährt, wenn es in den Körper übergeht, von ihm assimilirt, verdaut wird; und dass es diess geworden, sey es geworden, sagt J. parallelisirend, durch das von Christus eingesetzte Gebetswort darüber, wie durch das Gotteswort, den Logos (s. S. 120) Jesus Christus Fleisch geworden sey.

„Zum Gedächtniss (sagt J. ein andermal), dass er einen Leib angenommen, um der an ihn Glaubenden willen, um deren willen er auch leidend geworden, habe Christus das Brot zu begehen eingesetzt, und den Becher zum Gedächtniss
D. 70. seines Blutes“; oder auch: „zum Gedächniss seines Leidens, ... damit wir zugleich auch Gott danken dafür, dass er die Welt mit Allem, was in ihr ist, erschaffen um der Menschen willen, und dass er uns von der Schlechtigkeit, in der wir

waren, befreit und die (dämonischen) Herrschaften und Gewalten des Gänzlichen aufgelöst hat durch den, der nach seinem Willen leidend geworden ist"'. 'D. 41.

Das Abendmahl als Opferfeier.

In der obigenBeschreibung des Abendmahls, die der gr. Apologie entnommen ist, findet sich kein Wort, das die Abendmahlshandlung als Opferfeier darstellte, oder nur irgendwie mit „Opfer" in Verbindung brächte. Dagegen im Gespräche mit dem schriftkundigen Tryphon' hat sich Justin, der Erste, 'D.116-117,40-41. von dem wir diess wissen, veranlasst gefunden durch alttestamentliche Stellen, ein Paarmal das Wort: „Opfer" mit dem Abendmahl in Verbindung zu bringen. Darunter versteht er aber nichts anderes als eben die „Eucharistie", das Abendmahlsdankgebet. Die Christen, sagt er nämlich den jüdischen Brand- und anderen Opfern gegenüber, hätten „das allein Gott wohlgefällige Opfer" (Maleachi 1, 10). Er beweist das durch eben diese Stelle von Maleachi, „wo Gott selbst erklärt, dass ihm in aller Welt unter den Völkern reine und angenehme Opfer dargebracht würden". Diese Opfer nun, welche Gott zum Voraus für ihm wohlgefällige erklärt habe, und welche „die einzigen vollkommenen" seyen, und „die allein auch die Christen darzubringen angewiesen" und die „von Jesus Christus angeordnet seyen", seyen „die Gebete und Danksagungen der Würdigen" im Allgemeinen (s. S. 180), seyen im Besonderen „das Brot und der Trank der Eucharistie", nämlich „die Gebete und Danksagungen bei der Eucharistie" (die in Verbindung mit der Haupthandlung des Abendmahls: dem Akt der Weihe und dem Geniessen von Brod und Wein verrichtet werden), oder, (wie er sich auch ausdrückt), „bei der Gedächtnissfeier der trockenen und flüssigen Nahrung, da man auch des Leidens, das der Sohn Gottes für die Menschen litt, gedenkt"; denn im Abendmahlsdankgebet, wie wir wissen, wurde mit dem Dank für die Segnungen der Erlösung auch (wie bei dem Passahmahl) der Dank für die Schöpfung und für die Gaben der Natur, deren Repräsentanten die Abendmahls-Elemente waren, mit eingeschlossen.

Wie Justin die Gebete und insbesondere die Danksagung des Brotes und Weines ein Opfer, ja das allein Gott wohlgefällige Opfer nannte und darauf Mal. 1, 10 bezog, so nannte

er auch, ebenfalls dem jüdischen Priesterthum gegenüber, die diese Opfer Darbringenden, die Christen — Priester, „denn von Niemandem empfängt Gott Opfer als durch seine Prie-
'D. 116. ster"'; oder vielmehr er nennt sie „das wahre hohepriesterliche Geschlecht", — in demselben Geist und nach demselben Recht, wie er ihre Gebete und die Eucharistie des Brotes und Weines als das wahre Opfer bezeichnet hat.

Als den „Typus des Brotes der Eucharistie, das der Herr zu begehen eingesetzt zum Gedächtniss des Leidens, das er gelitten für die, so ihre Seelen vor aller Schlechtigkeit der Menschen reinigen lassen", betrachtet J. das Semmelmehlopfer (3. Mos. 14, 10), „das für diejenigen, so von dem Aus-
'D. 41. satz gereiniget wurden, vorgeschrieben war"'.

Der Sonntagsgottesdienst.

Hat im Obigen Justin die erste Abendmahlsfeier nach der Taufe beschrieben, so gibt er im folgenden eine Beschreibung eines regelmässigen Sonntagsgottesdienstes (vrgl. S. 6 und S. 77). „Am Sonntag, wie er genannt wird, kommen Alle, die in den Städten und auf dem Lande wohnen, an einem Orte zusammen, und da werden die Denkwürdigkeiten der Apostel (das erste bestimmte Zeugniss von regelmässiger Vorlesung neutestamentlicher Schriften neben denen des A. Testaments) oder die Schriften der Propheten, so lange es die Zeit gestattet, vorgelesen. Hat der Vorleser aufgehört, so hält der Vorsteher eine ermahnende Anrede, so Herrliches nachzuahmen. Dann erheben wir uns Alle insgesammt und beten". Nach Beendigung des Gebets beginne die Feier des Abendmahls, die J. in der Weise, wie oben schon, wiedererzählt. Hierauf fährt er fort: „Die, so Ueberfluss und guten Willen haben, theilen Jeder nach seinem Gefallen mit, und das also Gesammelte wird bei dem Vorsteher niedergelegt, und der theilt davon an Wittwen und Waisen oder die aus Krankheit oder sonst einer Ursache Mangel haben und an die, so im Kerker sich befinden, oder an die durchreisenden Fremden mit; überhaupt wird für alle Bedürftigen Sorge getragen. Am Sonntag aber versammeln wir uns Alle, weil diess der erste Tag ist, an dem Gott, die Finsterniss und die Materie bildend, die Welt gemacht hat, und weil Jesus Christus unser Heiland
'I, 67. an diesem Tag vom Tode erstanden ist"'. Aus der Vorlesung

apostolischer oder prophetischer Stücke, aus einer christlichen Ansprache und aus der Abendmahlsfeier besteht sonach der sonntägliche Gottesdienst. Spenden für die Armen, Kranken u. s. w. schliessen ihn. Die Leitung geschieht durch den „Vorsteher" (Bischof wird er nirgends genannt), der auch, wie wir diess schon bei Ignatius (S. 19) und Polykarpus (S. 49; 63) lasen, als der Verwalter der Gemeindekasse zur Unterstützung der Wittwen und Waisen u. s. w. erscheint, und zugleich, was wir bei dem kaum etwas früheren Hermas noch nicht gefunden haben, die Lehre versieht. Zum Erstenmal erscheinen hier auch Gemeindediener (Diakonen) in diesem ihrem kirchlichen (und zwar untergeordneten) Amte, als die das Abendmahl austheilen und den Abwesenden nach Hause tragen; — verschieden von dem Amte der Siebenmänner der Apostelgeschichte (Ap.-Gesch. 6), welchen die Armenpflege zugetheilt ward und zwar in einer selbstständigen, von den Aposteln, die fortan nur am Gebet und am Dienst des Wortes anhalten wollten, unabhängigen Weise. —

Die Kirche zur Zeit Justin's.

Zu Justin's Zeiten war die „katholische" Kirhe noch nicht. Er kennt nur ein Verhältniss der einzelnen Gläubigen zu dem Herrn und durch den Herrn zu einander, aber kein durch das Episkopat vermitteltes und organisirtes Verhältniss der Gemeinden zu einander, noch weniger ein durch ein spezifisches Priesterthum vermitteltes Verhältniss der Einzelnen zu Gott. Die Christen insgesammt sind ihm „das wahre Priestergeschlecht Gottes"' (s. o.) und mit einander verbunden 'D. 116. durch die Gemeinschaft des Glaubens: „die an Ihn glauben, sind Eine Seele und Eine Synagoge und Eine Kirche, . . . vom Worte Gottes (Ps. 45, 10-12) als seine Tochter gemeint und angeredet"'; und „sind ein Leib, obwohl viele Glieder gezählt 'D. 63. werden"; und „werden, obgleich der Zahl nach es viele Menschen sind, doch wie Eins seyend mit der einen (die Vielen zusammenfassenden) Benennung Gemeinde (Demos) und Kirche bezeichnet"'. 'D. 42.

Die Charismen in den christl. Gemeinden jener Zeit.

Auch über den Gnadenstand in den christlichen Gemeinden seiner Zeit gibt Justin Andeutungen. Einmal, wo er von denen spricht, die „vom Wege des Irrwahns abgehen und auf den Namen Christi sich unterweisen lassen", sagt er:

„und sie empfangen dann auch Gaben, wie Jeder würdig ist, erleuchtet (getauft?) durch den Namen dieses Christus; — der Eine nämlich empfängt den Geist des Verständnisses, der Andere des Rathes, ein Dritter der Stärke, dieser der Heilung, jener des Vorherwissens, der der Lehre und der der Furcht
'D. 39. Gottes"'. Wenn diese Schilderung der bekannten sieben Gaben des h. Geistes mehr allgemeiner Natur ist und nachgebildet Jes. 11, 2 und 1. Kor. 12, 7-10, so hebt J. unter den „Charismen, welche Männer und Weiber vom Geiste
'D. 68. Gottes haben"', zweie hervor: die Dämonenaustreibung durch den Namen Jesu Christi (s. S. 160; 225) und die Gabe der Prophetie „die bis jetzt (sagt er, nachdem er kurz zuvor des Apostels Johannes mit seiner Prophetie eines Milleniums in der Apokalypse erwähnt hatte) sich bei uns findet, woraus ihr (Juden) ersehen könnt, dass, was ehemals bei euch
'D. 82; 88. heimisch war, auf uns übergegangen ist'; nur dass (setzt er bei), wie es bei euch auch neben den heiligen falsche Propheten gab, so auch bei uns Viele sind, auch solche falsche Lehrer, vor denen uns der Herr gewarnt hat" (s. S. 155).

In diesen „Gaben" findet Justin eines der Siegel der Herrlichkeit des Christenthums, und im Besonderen ein Zeichen, wie auch nach dieser Seite hin die christliche Religion die wahrhafte Geistes-Fortsetzung und -Vollendung der alttestamentlichen sey, in der „ein Salomo den Geist der Weisheit, ein Daniel den Geist des Rathes und Verstandes, ein Moses den der Stärke und Frömmigkeit, ein Elias den der (Gottes-)Furcht und ein Jesaias den der Gnosis hatte, und gleicherweise die Andern jeder entweder eine oder mit einer noch eine andere verbunden, wie Jeremias und die Zwölfe (die s. g. kleineren Propheten) und David und überhaupt die
'D. 87. Anderen'", während das dermalige Judenthum ohne alle solche Gaben des Geistes mehr sey, verkommen und abgestanden (s. S. 132).

G. Karakteristik Justin's.

Justin als Apologete.

Wenn auch nicht der erste aller Apologeten, der Zeit nach, ist Justin doch der erste, dessen Schriften auf uns

gekommen sind, und aber auch der erste seiner Bedeutung nach, der als klassischer Typus an der Spitze dieser Reihe von Schriftstellern steht und dessen Einfluss in den ihm gleichzeitigen und nachfolgenden Apologeten und Kirchenvätern, in Tatian (Apologie c. 165), Athenagoras (Legation c. 176-177) in Theophilus, Minucius Felix, besonders aber auch in Irenäus und Tertullian und deren zahlreichen justinischen Reminiszenzen sich kund gibt. Ob und wie weit er selbst unter dem Einfluss früherer Apologeten, z. B. eines Aristides gestanden, müssen wir, da deren Schriften verloren gegangen sind und eine Vergleichung somit unmöglich ist, dahingestellt seyn lassen. Gleich darin ist Justin als Apologete von Bedeutung, dass er nach beiden Seiten hin, gegen Heiden und Juden, und nach beiden auf eigenthümliche Weise hin das Christenthum vertheidigt hat. Hier ist nun höchst bemerkenswerth das Verhältniss, das er zwischen dem Christenthum und der vorchristlichen Welt aufstellte. Indem er dieses Verhältniss ebenso sehr als Verschiedenheit wie als Zusammenhang und Verwandtschaft auffasste, im Christenthum weder ein schlechthin Neues, noch ein nur unwesentlich von dem Alten Verschiedenes anschaute, hat er eine für jene Zeiten zumal grosse Idee ausgesprochen, wie mangelhaft auch die Durchführung dieser Idee seyn mag und kaum anders seyn konnte in der damaligen Zeit. Wenn er nämlich nach der Seite des Heidenthums den spezifischen Unterschied vom Christenthum vornämlich in der gemeinen Vielgötterei jener Zeit fand, so ist er damit zwar in seinem Rechte; wenn er aber darin nur Dämonenthum sah, so hat er, wie lebhaft sich darin auch sein Abscheu ausspricht, doch durch solche mythologisirende Fassung auf eine menschlich-psychologische Betrachtung verzichtet. Dagegen verräth er ganz den Griechen und ehemaligen Schüler griechischer Philosophie, wenn er eben in dieser Philosophie, bei aller Anerkennung auch ihrer Gebrechen, die Wirkungen des spermatischen Logos, ein verwandt Christliches, ein Vorchristliches, eine Vorstufe erkennt; nur dass er diese Verwandtschaft mehr in einzelnen Aussprüchen und aphoristischen Gedanken nachzuweisen weiss, selbst sich mit oberflächlichen Aehnlichkeiten täuscht, ohne

es zur Erkenntniss eines organischen Zusammenhangs zu bringen, den er doch in der Logosidee geahnt hat. Demselben Gebrechen unterliegt seine Anschauung des Judenthums in seinem Verhältniss zum Christenthum; denn fast den ganzen Unterschied desselben von diesem setzt er in das Zeremonialgesetz, während er den Zusammenhang beider dogmatisch und ethisch zu einer Identität steigert, die ihn nöthigt, das A. T. gewaltsam zu christianisiren und alle geschichtliche Anschauung desselben in seiner Entwickelung zum Christenthum zu durchschneiden.

Justin als Dogmatiker

Doch das beschlägt zunächst nur die Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum. — Betrachten wir jetzt J's. Auffassung des Christenthums an und für sich: den Dogmatiker nach dem Apologeten. Da ist nun zuerst zu sagen, dass er alles Gewicht auf die Person Jesu Christi gelegt, sich viel mehr um deren Herausstellung als um die Exposition des Werkes bemüht hat, schon weil ihm die Person das Werk gewissermassen in sich begreift. Wie ihm nun der höchte Ausdruck für die Person J. Christi ist, dass in ihm der Logos Mensch geworden, so ist ihm, in seinem höchsten und universellen Karakter gefasst, das Christenthum die volle Offenbarung dieses Logos; — eine Auffassung, in der jene andern Bezeichnungen des Christenthums als „Philosophie" (S. 162) und „Gesetz" (S. 223), die doch nur beziehungsweise Heiden oder Juden gegenüber von ihm gemeint sind, sich als in ihre höhere Einheit auflösen, und das Christenthum selbst zugleich als (höchste) Religion wie Moral zusammengefasst ist. Dass nun J. diese Offenbarung des Logos zunächst als Wahrheits-Offenbarung und Jesus Christus zunächst als den Botschafter (Engel) Gottes, als den, der den Willen Gottes, die Vernunft, seinen eigenen Inhalt als Logos, die religiöse und sittliche Wahrheit den Menschen verkündete, auffasste, dass ihm diese Seite zunächst in's Bewusstsein trat, erscheint an dem gebornen Heiden, der beim Volk das gemeine Vielgötterthum, in den gebildeteren Kreisen die so vielfach gespaltenen und sich widerstreitenden philosophischen Systeme sah und nach festem Wahrheitsboden sich sehnte, naturgemäss. Doch nicht, dass ihm darin das

Christenthum aufgegangen wäre. Er kennt auch einen vorbildlichen Jesus, einen leidenden, einen sterbenden, auferstehenden; eine Erlösung, Versöhnung; aber von hier an erscheint seine Darstellung mehr nur wie traditionelle Formel denn als sein Eigenstes und Ursprüngliches; oder mehr nur wie an- und aufgenommen im Gefühl denn als verarbeitet und vermittelt in selbstthätigem Denken. Und allerdings fehlten ihm für die Auffassung des Christenthums nach diesen Seiten hin auch die Voraussetzungen und Vorbedingungen; denn nicht wie Paulus hat er sich in der Gesetzesgerechtigkeit abgemüht, darum auch nicht im Gegensatz hiezu das Christenthum gefasst. Er schliesst sich hier ganz an die apostolischen Väter, besonders einen Klemens, an. Kann er somit in diesen anthropologischen und soteriologischen Dingen nicht paulinisch genannt werden, so wenig als irgend ein anderer apostolischer oder Kirchenvater vor Augustinus, so ist er es dagegen in andern Punkten: in seiner antijudenchristlichen Anschauung von der Person Jesu Christi, von der Abrogation des Zeremonialgesetzes, die Beschneidung mit inbegriffen, und in seinem Universalismus, dem die Christen aus der Heidenwelt sogar als der bessere Theil, als der eigentliche Kern der christlichen Kirche erschienen. Diess sind Grundanschauungen, die in ihm jedenfalls den Heidenchristen kennzeichnen, und die es verwehren, eine nähere Angehörigkeit zum Judenchristenthum ihm zuzuschreiben, die man aus andern Zügen hat herausfinden wollen. Wenigstens spricht sein mildes Urtheil über den Ebionitismus (S. 173) noch nicht dafür, denn mit dieser Milde hat er doch für sich persönlich in der betreffenden Ansicht über die Person Jesu Christi eine völlige Entschiedenheit verbunden. Wenn er dann mit den milderen Judenchristen die Gemeinschaft nicht aufgehoben wissen wollte, so ist auch diess keine Instanz gegen sein Heidenchristenthum, da diese Gemeinschaft nur erst „Einigen", nicht der Mehrzahl (S. 172) in der heidenchristlichen Kirche ein Anstoss war. Dass er ferner überall vom A. T. ausgeht und auf dasselbe rekurrirt, dafür haben wir die Gründe kennen lernen (S. 240); seine Behandlung, die es völlig christianisirt, hebt es überdem als jüdisches

Produkt und in seinem jüdischen Karakter auf. Wenn er aber den Paulus nirgends nennt, obwohl er seine Schriften kennt, so kann, da er im grossen Ganzen und in wesentlichen Hauptzügen des Systems ganz antiebionitisch sich zeigt und hierin mit Paulus zusammentrifft, der Grund nicht in einer wesentlichen Differenz, in antipaulinischer Denkweise liegen, sondern es muss, welches er auch seyn mag, ein mehr zufälliger Grund seyn, der vielleicht in der Form und dem Zweck der vorhandenen justinischen Schriften zu suchen ist (s. S. 253). Sein Urtheil endlich über das Essen von Götzenopferfleisch, das gegen die Gnostiker gerichtet ist (S. 168), ist ebenfalls nicht ein Widerspruch gegen den Heidenapostel oder gar eine Verdammung desselben, sondern nur „eine Verschärfung eines im Wesentlichen schon von Paulus ausgesprochenen Urtheils".

Justin als Schriftsteller.

Als Schriftsteller lässt J. Vieles vermissen; und obwohl wir an ihm den ersten Kirchenvater haben, in dem eine Berührung mit den Griechen sich findet, so ist doch die Virtuosität der Form, durch welche sich diese auszeichneten, nicht auf ihn übergegangen. Seine Darstellung ist in der Regel, obwohl es nicht an schwungvollen Stellen fehlt, die Redeweise des gemeinen Lebens, der Styl ist inkorrekt, nachlässig, gedehnt. Auch logisch angesehen leiden seine Schriften an grossen Gebrechen: sie ermangeln einer organischen Gliederung, oder, wo diese beabsichtigt ist, fehlt dem Schema die Ausführung; das logische Vorschreiten der Gedanken ist zum öftersten durch Abschweifungen, Episoden, zuweilen von ganz zufälliger Art, unterbrochen und verdeckt. Auch ermüdende Wiederholungen sind nicht selten. Nichtsdestoweniger muss man sagen, dass J. immer wieder auf das Intendirte zurückkommt und dass er die Aufgabe, die er sich gestellt, durchführt, wenn auch nicht gerade form- und regelgerecht.

Der Umfang des Wissens J's. und die Beschaffenheit seiner Kritik.

Was den Umfang seines gelehrten Wissens anbetrifft, so ist derselbe nur von Bedeutung für einen Christen jener Zeit. Seine Kenntniss der griechischen Philosophie ist, so weit sich darüber urtheilen lässt, lückenhaft; im A. T. ist er zwar sehr belesen, aber doch fehlen ihm zu einer gründlichen Exegese einige der allerersten Bedingungen, z. B. die Kennt-

niss der hebräischen Sprache. Wie es mit seiner historischen und anderen Kritik beschaffen ist, haben wir ebenfalls gesehen. Wenn er z. B. die sibyllinischen Bücher für ächt annimmt (S. 248), den Ptolemäus (Philadelphus), unter dem die LXX. verfasst seyn sollen, mit dem König Herodes gleichzeitig seyn (S. 247), den König David 1500 Jahre vor Christus weissagen', die dem sabinischen Gotte Semo Sancus errichtete Statue dem Simon Sanctus (Magus) errichtet seyn lässt (s. S. 167), oder wenn er sich auf die Akta Pilati beruft (S. 250), oder wenn er sagt, alle Juden besässen und läsen die LXX., so beweist das hinreichend seine Unkritik. 'I, 42.

Die eigenthümliche Bedeutung J's.: die innere; die äussere.

Doch weder in der Form seiner schriftstellerischen Arbeiten, noch in dem Umfang seines gelehrten Wissens, noch in seiner Kritik ist die eigentliche Bedeutung Justin's zu suchen, sondern in dem Geist, in dem er das Christenthum aufgefasst hat und den wir gechildert haben. Indem wir nach dieser Seite hin in seinen Gedanken den ersten Versuch einer logischen — rationellen und wissenschaftlichen — Behandlung und Begründung des Christenthums zu begrüssen haben, bildet er den Schluss der s. g. apostolischen Väter, deren Auffassung und Darstellung mehr eine aphoristische ist, und den Anfang der Periode der Kirchenväter, von denen das Christenthum zugleich theologisch und systematisch angebaut wird. Zu dieser eigenthümlichen Bedeutung kommt dann noch jene mehr äusserliche, die er für uns hat durch die bedeutenden schriftlichen Denkmale, die wir von ihm besitzen, und die eine reichste und zuverlässigste Quelle aus jener Zeit sind für die Kenntniss des damaligen christlichen Lebens, der Beziehungen zum römischen Staat, zu Heiden und Juden, der Bildung des Kanons der neutestamentlichen Schriften und noch in so manchen andern Stücken.

J's. Karakter.

Als Karakter steht Justin sehr ehrenwerth da: wahrheitsliebend („ich bin nicht so erbärmlich, dass ich etwas anderes sagen sollte, als ich denke"'), männlich, furchtlos, entschieden für das, was er als wahr und recht erkannt, — „bis in den Tod". 'D. 80.

Schluss.

Justin vereinigt in sich den dreifachen Ehrennamen eines Apologeten, Philosophen und Märtyrers, von denen die

beiden letzten Namen seit der Zeit Tertullians schon ihm konstant beigelegt werden. Philosoph in Wahrheit aber glaubte er nur dann zu seyn, als er Christ geworden. Nachdem er nun, ein Evangelist im Philsophenmantel, Geist und Wort und Feder der Vertheidigung des Evangeliums geweiht, hat er zuletzt sein Leben hingegeben für sein gutes Bekenntniss.

Irenäus.

«Die wahre Gnosis ist (= steht in) die Lehre der Apostel und das alte System (= Glaubensbestand) der Kirche in der ganzen Welt, und der in der Aufeinanderfolge der Bischöfe, denen die Apostel die Kirchen allenthalben übergeben haben, ausgeprägte Leib Christi; sie ist vollste (= unverkürzte) Behandlung (= Anerkennung, Gebrauch) der Schriften, die bis zu uns gekommen ist wohl bewahrt, ohne Erdichtung, und weder Zusatz noch Minderung zulässt; sie ist Lesung ohne Fälschung und legitime (rechtmässige) und genaue Schriftauslegung ohne Gefahr und Blasphemie; sie ist (endlich) eine ganz besondere Gabe der Liebe, die kostbarer ist als die (blosse) Erkenntniss, herrlicher als die Prophetie, und alle übrigen Charismen weit überragt.»

Irenäus gegen die Ketzer: 4, 33, 8.

Die Physiognomie der Zeit, des Geistes und der Thätigkeit des Kirchenvaters, zu dem wir uns jetzt wenden, ist in etlichen Stücken ganz dieselbe oder doch nur eine einfache Fortsetzung derjenigen Justin's; in anderen Beziehungen dagegen eine ganz neue.

Die Verhältnisse nach aussen, zum Heidenthum und zum heidnisch-römischen Staat haben sich nicht geändert; das christliche Bekenntniss, für das Justin geblutet hat, unterliegt noch immer denselben Strafbestimmungen; man dürfte sogar sagen, jetzt erst unter Mark Aurels Regierung oder doch eher als vorher könne von eigentlichen Verfolgungen gesprochen werden. Und zwar hat Irenäus selbst diess mit erlebt und erfahren.

Auch die Thätigkeit, die unser Kirchenvater nach aussen, gegen das Heidenthum entfaltete, ist verwandt mit

der ähnlichen Justin's. Zwar hat er nicht, wie dieser, Apologien an den Kaiser geschrieben für Religionsfreiheit oder doch Toleranz des christlichen Bekenntnisses, aber doch, wenn anders der Titel einer seiner verloren gegangenen Schriften (s. Schriften) richtig gedeutet wird, sich gegen die „Wissenschaft" (Philosophie) des Heidenthums („der Hellenen") gewendet und das Christenthum in wissenschaftlich-philosophischer Beziehung gerechtfertigt.

An dieser polemisch-apologetischen Thätigkeit des Irenäus fällt dagegen das, was bei Justin noch in Vordergrund getreten ist, nämlich die Richtung gegen das Judenthum, ganz weg.

Wenden wir uns von den Verhältnissen nach aussen zu den innerkirchlichen, so finden wir zwar neue Momente, von denen wir früher bei Justin noch nichts gelesen haben; die montanistische Bewegung und die Passastreitigkeiten. Dagegen was doch schon den Justin sehr in Anspruch genommen hat, die häretische Gnosis und der Kampf gegen sie, tritt nicht blos auch bei Irenäus wieder hervor, sondern bei diesem ganz und gar in Vordergrund.

Mit unserem Kirchenvater treten wir nun aber doch auch in eine neue Phase, und eine neue Entwickelung der christlich-kirchlichen Dinge eröffnet sich vor uns. Einmal beginnt mit ihm — den Gnostikern gegenüber — die Feststellung des christlichen Glaubens, der Fundamental-Glaubens-Artikel der „apostolischen Predigt", Lehre (deren „Darlegung" und Erörterung er auch eine eigene Schrift gewidmet hat, die aber verloren gegangen ist); und in Verbindung hiemit und zur Stütze die Begründung, Bildung und Feststellung der „katholischen" Tradition und der „katholischen" Kirche, — ein Name, der zuerst in einem Briefe des falschen Ignatius (S. 44), dann mehremale in dem Schreiben der Gemeinde zu Smyrna (S. 55) vorkommt, von jetzt an aber die Kirche mit allen den Merkmalen bezeichnet, die Irenäus ihr vindizirt, er selbst einer ihrer vornehmsten Sprecher und Begründer.

Endlich aber beginnt mit diesem tiefsinnigen Geiste, der sich mit dem äusseren Gerüste doch nicht begnügt, auch die

Begründung und der An- und Aufbau einer selbstständigen christlich-kirchlichen Wissenschaft, das heist, einer Theologie, wozu wir bei Justin nur erst die Ansatzpunkte gefunden haben.

A. Des Irenäus Leben.

Die kleinasiatische Periode im Leben des Ir.

Weder über Geburtsort noch über Geburtsjahr des Irenäus geben die schriftlichen Quellen Auskunft. Doch ist nicht unwahrscheinlich, dass er gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts geboren ist. Gewiss aber ist, dass er, worauf schon sein Name „Irenäus" (Friedrich) weist, ein Grieche war. Mit diesem Allgemeinen müssen wir uns aber begnügen.

Dagegen über seine Jugend besitzen wir einige Notizen von ihm aus einem Briefe späterer Zeit an einen ehemaligen Jugendfreund Florinus, der in die gnostische Häresie gefallen war und den er an seine Vergangenheit erinnerte. Hoffte er durch Weckung und Vorführung der gemeinsamen edlen Jugenderinnerungen den verirrten Freund zu beschämen und zur Umkehr zu bringen? Wenigstens ist diess die Stelle aus dem (verloren gegangenen) Briefe, die Eusebius' uns mittheilt Eus. K. G. 5, 20. und die wir um so lieber hier vollständig wiedergeben, als sie den Irenäus wie seinen Lehrer, den Polykarpus (s. S. 48) zeichnet. „Diese (gnostischen) Lehren (schreibt Irenäus an Florinus) haben dir die Presbyteren vor uns, die auch mit den Aposteln umgingen, nicht überliefert. Denn ich sah dich, als ich noch ein Knabe war, in Kleinasien bei Polykarp, in der königlichen Halle in glänzenden Umständen und bemüht, sein (des Polykarp) Wohlgefallen zu erwerben. Denn mehr als die jüngste Vergangenheit habe ich jene Zeit in Erinnerung (denn was wir in der Jugend vernommen, wächst mit der Seele und wird Eins mit ihr), so dass ich den Ort beschreiben könnte, an dem der selige Polykarpus sass und sprach, sein Ein- und Ausgehen, seine Lebensweise und Körpergestalt und die Vorträge, die er an die Gemeinde hielt, wie er von seinem Umgang mit Johannes erzählte, und den Uebrigen, die den Herrn gesehen hatten; wie er ihre Reden anführte und was er von ihnen über den Herrn, über seine Wunder

und seine Lehre gehört hatte; — alles, wie er es erzählte, übereinstimmend mit den Schriften, da er es von Augenzeugen des Lebens des Wortes überkommen hatte. Diess hörte ich auch damals durch die Gnade Gottes, die mir geworden, eifrig an und schrieb es nicht auf Papier, sondern in mein Herz und stets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes in frische Erinnerung. Und ich kann vor Gott bezeugen, dass, wenn jener selige und apostolische Presbyter so Etwas gehört hätte, er aufgeschrien und sich die Ohren zugehalten hätte und nach seiner Gewohnheit in die Worte ausgebrochen wäre: Guter Gott, für welche Zeiten hast du mich aufbehalten, dass ich so Etwas ertragen muss! und er würde sofort den Ort, wo er sitzend oder stehend solche Reden hätte anhören müssen, geflohen haben". Wie hier, so sagt auch Irenäus in seinem Werke gegen die Ketzer′, er habe „in seiner ersten Jugend" den Polykarp in Smyrna gesehen. Wir wissen freilich nicht, in welche Zeit diess fällt. Polykarp starb 166, Irenäus aber erscheint 177 schon als reifer Mann; zu alt aber dürfen wir ihn uns nicht denken in der Zeit, in der er Polykarp hörte, da er sagt, er sey damals noch ein Knabe gewesen, habe noch in der ersten Jugend gestanden; es mag also wohl in die Jahre zwischen 150—160 gefallen und Irenäus damals zwischen 10 und 20 Jahre alt gewesen seyn.

′3, 3, 4.

Diess ist Alles, was wir von seiner Jugend und Bildung wissen; wenigstens was beglaubigt ist. Zwar Hieronymus′ nennt ihn auch noch einen Schüler des Papias, und er selbst, Irenäus, spricht mehr als an einem Orte von einem Presbyter, den er gehört habe, und von dem er mehrere Aussprüche anführt und auf dessen Ansichten er sich öfters beruft. Ob nun Hieronymus geschlossen, es möchte diess Papias seyn, oder ob er einen geschichtlicheren Grund zu seiner Angabe hatte, dass auch Papias der Lehrer des Irenäus gewesen sey, wissen wir nicht.

′Br. 75.

In Kleinasien fanden wir Irenäus als Knaben und Jüngling; in Gallien treffen wir ihn als Mann.

Irenäus in Lyon als Presbyter.

In Lyon war damals eine blühende christliche Gemeinde, an ihrer Spitze der Bischof Pothinus. Als Presbyter dieser Gemeinde erscheint Irenäus in jener fürchterlichen Zeit der

Verfolgung, die über die beiden christlichen Gemeinden in Lyon und Vienne im Jahr 177 ergangen ist. Die Lyoner und Vienner Konfessoren jener Tage richteten an den römischen Bischof Eleutherus ein Schreiben, in dem es von Irenäus heisst: „Wir haben unsern Bruder und Genossen Irenäus aufgefordert, an dich dieses Schreiben zu überbringen, und bitten dich, du wollest ihn dir als einen Eiferer für die Sache Christi empfohlen seyn lassen. Wenn wir wüssten, dass das Amt Jemandem in deinen Augen Würde verleihen könnte, so würden wir den Irenäus noch besonders als Presbyter unserer Kirche dir empfehlen"'. 'Eus. 5, 4.

Die Vermittlung der Lyoner in den montanistischen Streitigkeiten.

Das Schreiben, in dem diese Empfehlung steht, bezieht sich auf die Bewegung der „Kataphryger", der „neuen Propheten", „Montanisten" (auf die wir im Leben des Tertullian eingehender zu reden kommen werden), die nicht blos in ihrer Heimath Phrygien und Kleinasien Anhang gefunden hatten sondern auch in Rom, wo sie, wie der Hirte des Hermas beweist (S. 71), den Boden für ihre Tendenzen wohl vorbereitet gefunden haben mochten, wo aber auch die Bischöfe ihnen ebenso entschieden entgegentraten; wenigstens Eleutherus (176–190?).

Diese Entzweiung und Störung des „Friedens der Kirchen" gewahrten mit Schmerz die Konfessoren von Lyon und Vienne, die mitten in ihren eigenen Bedrängnissen noch Raum in ihren Herzen hatten für die Angelegenheiten der andern Kirchen. Sie konnten sich es nicht versagen, den Betheiligten ihre Ansichten und Gefühle auszudrücken; und sie mochten hoffen, dieser Ausdruck eines redlichen kirchlichen Gemeingefühls werde als das Wort von Konfessoren um so mehr eine gute Stätte finden. Doch kennen wir den Inhalt ihrer Briefe nicht, und Eusebius' begnügt sich nur, zu '5, 3. sagen, dass die Märtyrer im Gefängniss theils an die Brüder in Asien und Phrygien, theils an den damaligen römischen Bischof Eleutherus des Friedens der Kirchen wegen verschiedene Briefe geschrieben hätten. Das Wort ihrer Konfessoren unterstützten die beiden Gemeinden selbst auch in dem Briefe, in dem sie von den ausgestandenen Verfolgungen den Brüdern in Kleinasien und Phrygien Bericht geben (S. 81), und

5, 3, 1. dem, wie Eusebius sagt', ein Urtheil in derselben Angelegen-
heit angefügt war, das er zwar „fromm und rechtgläubig“
nennt, aber auch nicht näher mittheilt. Eben hieraus schon
ist zu schliessen, dass das Wort ein vermittelndes gewesen
seyn muss, das Eusebius, zu dessen Zeiten die Montanisten
aus der Kirche längst ausgeschieden waren, Anstand genom-
men hat mitzutheilen. Denn wenn es ein im Sinne des
Eusebius vollständig „rechtgläubiges“, d. h. den Montanismus
verdammendes gewesen wäre, so hätte derselbe doch wohl
einen Auszug daraus gegeben. Dann aber wäre es kein Wort
gewesen zum „Frieden der Kirchen“; und auch die Briefe
an die „Brüder in Phrygien“ wären dann besser unterblieben.
Hinwiederum ist ebenso undenkbar, dass die Lyoner für den
Montanismus entschieden Partei genommen haben; denn in
diesem Falle war ihr Wort ebenso wenig ein Wort zum
„Frieden“ und die Botschaft nach Rom ganz und gar zweck-
los; abgesehen davon, dass dann Eusebius sicher Anstand
genommen hätte, das Schreiben „rechtgläubig“ zu nennen.
Wir wissen übrigens auch ganz positiv, dass die Lyoner Märtyrer
die montanistischen Grundsätze, wenigstens in der Sittenzucht,
nicht theilten. Wir lasen ja, wie milde sie sich gegen die
mit ihnen im Gefängniss eingeschlossenen Gefallenen hielten
(S. 84), während die Disziplin der Montanisten nach jeder
Todsünde (und das war Abfall vom Christenthum), den Büssen-
den die Wiederaufnahme in die Gemeinde absolut verweigerte
und sie auf Gottes Gnade verwies. Eher hätte, wenn man
anders von spezifischer Sympathie reden darf, die Erscheinung
ekstatischer Zustände dem Montanismus die Neigung der
Lyoner zuwenden können, denen solche Erscheinungen nicht
fremd gewesen zu seyn scheinen; wenigstens lesen wir von einer
Offenbarung, die einem ihrer Konfessoren, dem Alcibiades,
wurde (S. 85). Und wie sehr gerade diese Seite Anklang
fand, darauf deutet schon eine Aeusserung des Euseb hin,
der sagt, „die vielen sonstigen damals noch in verschiedenen
Kirchen geschehenen Erweisungen des göttlichen Charisma
hätten bei Vielen Glauben auch an die neuen Propheten
ib. erweckt“'. Dabei haben wir uns zu erinnern, dass der Mon-
tanismus lange Zeit innerhalb der Kirche seine Ansprüche

durchfechten durfte, ehe er als Ketzerei ausgeschieden „ohne Gnade dem Pragmatismus der orthodoxen Ansicht verfiel". Um so eher war daher solch' ein vermittelndes Wort damals noch möglich und am Platz, ohne deshalb Gefahr zu laufen, missverstanden zu werden oder als das Wort von Begünstigern von Heterodoxen oder Schismatikern zu erscheinen. Wenn wir somit in dem Verfahren der christlichen Gemeinden von Lyon und Vienne und ihrer Konfessoren nur einen ehrlichen und redlichen Friedensversuch erkennen, so finden wir hierin ganz dieselbe Friedenspolitik, die wir später den Irenäus und die gallischen Gemeinden in dem Passahstreit werden einhalten sehen; und wohl auch aus denselben Motiven. Denn ohne Zweifel hielten sie sich zu einer Ausgleichung in einem Streit zwischen Rom und Kleinasien oder doch einer aus Kleinasien stammenden Partei schon deshalb berufen, als sie dem Abendlande angehörten, also dem römischen Bischof unverdächtig waren, und aber auch mit den Kirchen Kleinasiens in brüderlicher Verbindung und innigem Verkehr standen, wie das schon jenes obengenannte Schreiben, in dem sie ihre jüngsten Erlebnisse mittheilen, beweist, und wofür auch die Uebersiedelung des Irenäus von Kleinasien nach Gallien spricht, die wohl eben darin ihren Grund hat. „Vielleicht fühlte man auch in Gallien, in Lyon, wo die Gefahr für die Sache des Christenthums so sehr gross war, am dringendsten die Nothwendigkeit sich fester an einander zu schliessen und den Frieden im Innern der Kirche zu erhalten." Indessen in den „neuen Propheten" selbst mussten sie doch immer gute Christen anerkennen, wenn wir auch aus dem Vermittlungsversuche nicht berechtigt sind, auf positive Sympathien für die Eigenthümlichkeiten des Montanismus zu schliessen; so wenig als der ähnliche spätere Vermittlungsversuch des Irenäus im Passahstreit zwischen Rom und Kleinasien Hinneigung zur kleinasiatischen Sitte verrieth, die vielmehr in der Sache selbst missbilligt wurde. Wenn daher Irenäus als der Träger schon dieses ersten Vermittlungsversuches zwischen Rom und Kleinasien erscheint, so lässt diess ebenfalls noch keine Schlüsse zu auf die Art, wie er selbst innerlich zum Montanismus stand. Es bleibt diess uns dunkel; denn auch in

seinem Werk gegen die Ketzer nennt er die „Kataphryger" nirgends mit Namen, wie er doch sonst es mit allen den andern Gegnern thut, die er im Verlaufe desselben bekämpft, nachdem er sie im Anfang namentlich aufgeführt und geschildert hat; und es ist nur Vermuthung, wenn man die Montanisten in einzelnen Stellen angedeutet findet, die aber eben so gut oder noch besser gegen anderswohin gerichtet seyn können, und von denen nur eine einzige (s. u. die Gnostiker und die Schrift) mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Montanisten sich beziehen lässt. Wenn man nun aber auch keinen Grund hat zu schliessen, dass die gallischen Gemeinden für die neue Prophetie Partei genommen hätten, so ist doch aus dem Umstand, dass an den Bischof Eleutherus wie an die Brüder in Asien und Phrygien Briefe in der Sache geschrieben wurden, zu schliessen, „dass zu jener Zeit die Montanisten in Kleinasien und die in Rom einen nahen Verkehr mit einander hatten, so dass das Urtheil des Eleutherus nicht etwa auf den Frieden Einer Gemeinde, sondern der Gemeinden, wie es heisst, einwirkte"'.

' Ritschl, Entstehg. der altk. Kirche S. 540.

Irenäus der Träger dieses Vermittlungswerkes.

Dass der Presbyter Irenäus zum Träger des Friedenswerkes, zu dem er vielleicht vorzüglich mitgerathen hatte, bestimmt war, lasen wir in dem Schreiben der Konfessoren; und wir haben keinen Grund zu bezweifeln, dass er diesen Auftrag vollzogen habe. Nur sagen die Quellen hierüber nichts; wir können daher auch nicht sagen, wann er die Reise machte: ob noch während der Verfolgung, ob nach derselben; wann er zurückgekehrt sey und ob und welchen Erfolg die Gesandtschaft gehabt habe. Doch scheint eine Notiz, die wir bei Tertullian finden, einiges Licht auf den letzteren Punkt zu werfen. Derselbe sagt nämlich in seiner Schrift wider Praxeas', es habe dieser den römischen Bischof, der bereits im Begriffe gewesen sey, die Prophetie des Montanus anzuerkennen und dadurch den Kirchen von Asien und Phrygien den Frieden zu bringen, durch falsche Vorspiegelungen über die Propheten und ihre Gemeinden und durch Erinnerung an die Autorität seiner Vorgänger bestimmt, die schon erlassenen Friedensbriefe zu widerrufen und von der Anerkennung der Charismen abzustehen. Tertullian nennt den römischen Bischof

' K. 11.

nicht mit Namen; am wahrscheinlichsten aber ist es, dass es Eleutherus war. Wenn man nun diese Notiz mit den Briefen der Lyoner und der Gesandtschaft des Irenäus kombiniren darf, so würde sich daraus ergeben, dass Eleutherus durch die Verwendung der Lyoner sich hätte bestimmen lassen, von der Autorität seiner Vorfahren abzuweichen und in die Friedensgedanken einzugehen; dass aber Praxeas ihn wieder umgestimmt hätte.

Irenäus Bischof der christlichen Gemeinde zu Lyon.

Wir haben, während der Verfolgung in Lyon als Bischof den 90jähr. Pothinus kennen lernen, der in derselben als Märtyrer starb (S. 82). Sein Nachfolger im bischöflichen Amt wurde Irenäus. Diess steht geschichtlich fest. Wann er es aber geworden ist und unter welchen Umständen, wissen wir nicht. Auch über die Thätigkeit des Bischofs sind uns keine anderen authentischen Nachrichten gegeben, als die sich in seinen eigenen Schriften finden, welche ihn uns aber allerdings in der Entfaltung einer hohen, geistigen Wirksamkeit zeigen.

In der Sache der Kataphryger fanden wir den Irenäus in einer vermittelnden Richtung und Thätigkeit, was zugleich beweist, dass er in denselben ein christliches Moment anerkannte, wie denn allerdings der Montanismus tiefe Wurzeln in der Kirche besass. In einer ganz anderen Position finden wir nun aber unsern Kirchenvater gegen eine andere geistige Erscheinung und Macht seiner Zeit, die nicht, wie der Montanismus, nur etwa auf dem Gebiet der kirchlichen Sitte und Sittenzucht sich bewegte, sondern dem gesammten kirchlich-christlichen Glauben und Denken galt, und der er gar kein christliches Moment, gar keine Berechtigung zuerkannte; gegen die er daher auch ganz anders auftrat als in Sachen der neuen Prophetie, — nicht vermittelnd, sondern polemisch mit aller Kraft seines Geistes.

Der Gnostizismus.

Es ist diess der Gnostizismus.

Unsere Kenntniss von demselben.

Schon das Leben Justin's, der ein Zeitgenosse der grossen gnostischen Sektenhäupter war, hat uns in diesen Kampf eingeführt; da aber dessen Streitschrift verloren gegangen ist (S. 108), haben wir wenig Näheres erfahren können. Irenäus dagegen, dessen Werk gegen die gnostischen Häretiker auf uns gekommen ist, — nebst den erst neuerdings

aufgefundenen und bekannt gewordenen Philosophumena für uns Hauptquelle —, versetzt uns mitten in die Bewegungen und die grossen Streitfragen jener Zeit. Nur dass uns zu einer objektiven und allseitigen Kenntniss doch noch Vieles fehlt, da von den verschiedenen Schriften der verschiedenen Gnostiker kein einziges Schriftstück, mit Ausnahme etwa des Briefes des Ptolemäus an Flora, auf uns gekommen ist sondern nur in Auszügen und Bruchstücken da und dort, die Darstellungen aber und Zusammenstellungen der Lehren durch Andere, die zudem ihre Gegner waren und schon desshalb befangen, in ihren Berichten über die verschiedenen Sekten und Schulen sich theilweise modifiziren, um nicht zu sagen widersprechen, so dass wir nicht selten wenigstens im Umgewissen bleiben, was einer Schule in Lehre oder Praxis ursprünglich oder was ihren Fortbildungen und Entartungen zugehört oder wohl gar auf Rechnung von Missverständnissen oder Entstellungen der Berichterstatter fällt; – was übrigens allerdings die Geschichte und den Karakter im Grossen und Ganzen weniger beschlägt, dessen Grundzüge in allen Relazionen mehr oder weniger wiederkehren.

Karakter desselben.

Ebenso bedeutsam nach seiner innern Eigenthümlichkeit wie durch die Wirkungen auf die Kirche ist der Gnostizismus eine Erscheinung, die so recht jener wunderbaren, gährungsvollen, in ihrer Art einzigen Epoche angehört, welche den Uebergang der alten Zeit in die neue bildet.

Weder Heidenthum noch Judenthum noch Christenthum ist der Gnostizismus ein Viertes, das jene nur zur Voraussetzung hat und die Folge der Berührung ist, in welche die philosophischen und mythischen Traditionen des Alterthums mit dem durch das Christenthum erweckten religiösen Bewusstsein und seinem positiven Inhalt kamen. Und gerade so, wie er ein Synkretismus vorchristlicher (jüdischer, heidnischer) und christlicher Ideen ist, ist er auch ein Mittelding zwischen Religion und Philosophie; denn er ist nicht eigentlich Religion, sondern nur ein (höheres) Wissen („Gnosis") um sie, eine (tiefere) Erkenntniss von ihr, die sich aber für das Allerwichtigste ausgibt. Und doch geht diese Gnosis nicht auf das Menschlich-Nahe (in der Religion); vielmehr —

wenigstens in ihren vollendeteren Produkten — auf das Ganze einer Weltanschuung, in der, wie sie prätendirt, Vorchristliches und Christliches, Heidenthum, Judenthum und Christenthum sich auseinandersetzen und ihren Ort haben und das Christenthum erst zu seinem Verständniss kommt; in der die theologischen, kosmologischen, soteriologischen und eschatologischen Fragen, alle die Fragen über Gott und Welt, Geist und Materie, Gut und Bös, Welt-Entstehung, -Entwickelung und -Ende ihre zusammenhängende Beantwortung finden, und die Räthsel dieses Lebens ihre Lösung. Diese Lösung geschieht nun aber nicht so, dass von einem dem religiös-sittlichen Bewusstsein unmittelbar Gewissen ausgegangen und von da weiter geschritten würde, sondern in der allertranszendentalsten Weise: so dass das Dunkle und Räthselhafte durch das noch Dunklere und Unbekanntere erklärt und das Verständniss dieser zeitlichen und sinnlichen Welt durch das Verständniss der übersinnlichen, ewigen begründet werden will, wie denn z. B. die Schule des Basilides das Evangelium geradezu als die „Erkenntniss (Gnosis) des Ueberweltlichen“ bezeichnete. Und je grössere Virtuosität in dem Anbau dieser Abstraktionen Einer entfaltete, für einen um so grösseren Gnostiker und Meister des Wissens hielt er sich und galt er, wie wenigstens Ir. sagt und wie es wahrscheinlich ist nach der Analogie ähnlicher Erscheinungen auf verwandten Gebieten zu anderen Zeiten.

Auf seltsame Weise kontrastirt freilich mit dieser transzendentalen, metaphysisch-spekulativen Richtung die mythisch-symbolische Form, die diese Gnosis liebt und in die sie sich kleidet. „Die Phantasie tritt statt des nüchternen Denkens mitarbeitend auf, setzt an die Stelle eines Begriffes ein anschauliches Bild, eine konkrete lebendige Gestalt und schlingt ein buntes Gewebe von Dichtungen“.

Fragen wir nun aber nach dem positiven Geist, in dem der Gnostizismus seine transzendenten Probleme löst, — um es mit Einem Worte zu sagen, es ist der Naturalismus, in dem man noch nicht über den Standpunkt eines Naturprozesses hinaus, noch nicht zu einer ethischen Fassung Gottes und der Welt gekommen ist; eine naturalistische Weltanschauung,

die sich dann näher bestimmt durch die Scheidung von Geist und Materie und durch die Auffassung von der Materie als dem Un- ja Widergöttlichen und dem Sitz des Bösen oder doch durch die Geringschätzung dieser materiellen (und psychischen) Welt.

Nehmen wir hiezu jene schon genannte formelle Richtung, die alles Moment auf die Erkenntniss legt, so haben wir die beiden Faktoren, welche alle Gedanken und Ausführungen heherrschen und von denen der Gnostizismus ausgeht. Daher denn bei den Einen, die es noch nicht zu einem Monismus brachten, in den obersten Prinzipien schon ein Dualismus, bei den Andern, die den Dualismus überwanden, wenigstens die Idee einer Aeonen-, Emanations- und Projektions-Reihe, womit noch die Idee eines Abfalls und Bruches verbunden wird, um so von dem Absoluten, dem in sich verschlossenen, verborgenen, namenlosen und unnennbaren Ersten zu diesem Endlichen zu kommen. Daher die Idee eines Weltschöpfers oder eigentlich Weltbildners als eines tief unter dem höchsten Gott und seiner höheren Weltordnung stehenden Gottes und seiner Scheidung von diesem höchsten Gotte; daher diese zerrissene Anschauung von der endlichen Welt, die als kein einheitliches Werk erscheint; daher die Auffassung der Erlösung als Wissens-Erhebung, Erkenntniss des Absoluten, Bewusstsein ursprünglicher Einheit mit dem Pleroma; daher die doketische, unhistorische Auffassung von der Person Christi, die Verflüchtigung der Hauptthatsachen des durch den Erlöser vollbrachten Werkes; daher dieser Naturalismus der Ethik, oder vielmehr dieser Mangel an der Idee des Sittlichen, die eben auf dem Prinzip der Freiheit beruht; daher endlich dieser Hochmuth und diese Unkräftigkeit des praktischen Thuns.

Man sieht: da ist durchweg ein dem Christenthum fremdartiger Geist. Gleichwohl hat diese Gnosis die Prätension, sich für eine reifere Gestalt des christlichen Bewusstseins auszugeben, das wahre Christenthum, christliche, d. h. vollendete Gnosis zu seyn, — ein unwillkürliches Zeugniss von dem überwältigenden Eindruck, den das Christenthum selbst auf Solche ausübte, die, ohne es sich bewusst zu seyn, noch in

den Anschauungen der alten Religionen und Philosophien standen und aber doch, was ihnen als das Höchste, als das Vollendete galt, mit dem Namen „christlich“ belegten, mit dem sie es auch in eine gewisse nachgebildete Aehnlichkeit setzten.

Die Vermittlerin aber zwischen dem Schriftwort und ihren gnostischen Ideen bildete ihnen die allegorische Auslegung, die wir schon von Barnabas (S. 4) und Justin (S. 244) als die wahre „Gnosis“ bezeichnet hörten.

Geburtsort des Gnostizismus.

Was den Geburtsort des Gnostizismus betrifft, so weist alles auf Egypten, auf Alexandrien, diese welthistorische Lokalität, in welcher die verschiedenartigsten Elemente: heidnische Religion und Philosophie, Judenthum und Christenthum mit einander in Berührung kamen; näher noch auf das alexandrinische Judenthum; und vielleicht, dass das Therapeutenthum der eigentliche Mutterschooss der Gnosis gewesen ist. Egypten war auch das Geburtsland mehrerer der ausgezeichnetsten Gnostiker: Basilides, Valentinus, Ptolemäus, Heracleon, die aber, wie Valentinus, Ptolemäus, nicht daselbst geblieben, sondern auf Reisen gegangen sind, um ihre Lehren auszubreiten, und am liebsten Rom als den Mittelpunkt der damaligen Welt zu ihrem Wohnsitz erwählt haben (wie das auch Marcion aus Pontus gethan), um von hier aus in umfassendster Weise für ihre Ansichten zu wirken.

Das geschichtliche Auftreten desselben.

Das geschichtliche Auftreten des Gnostizismus ist kaum vor Hadrian, vor 120 n. Ch. zu setzen, bis zu welcher Zeit die Kirche eine „Jungfrau“ gewesen ist; und ohne Zweifel bezeichnen jene Sekten, welche nicht von bestimmten Sektenstiftern ihren Namen haben, sondern in ihm nur die Richtung ihrer Gnosis ausdrücken, wie die Ophiten, diese Anfänge; denn hier ist noch Alles synkretistisch, zerflossen und zerfahren, ein buntes Gemisch von alten Symbolen und Mythen, in dem die Gnosis ihren Ausdruck sucht. Ihre Blüthe und Ausbildung fällt dann in die Zeit bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts und noch darüber hinaus, und es bezeichnen sie die grossen gnostischen Systeme, welche unter dem Namen ihrer Urheber bekannt sind, das Basilidianische und ganz besonders das Valentinische. Ihr Verfall aber karakterisirt

sich durch jene schon oben genannte Richtung auf Formalismus und Schematismus —, allemal ein rechtes Zeichen, dass die eigentliche Produktionskraft erloschen ist.

Die mannigfachen Erscheinungen desselben.

Er bildet eine reiche und mannigfaltige und vielgegliederte Familie, dieser Gnostizismus, und je nachdem man seinen Begriff ausdehnt, wird sie noch reicher an Gliedern. Die Art aber, wie die drei Elemente — heidnisch, jüdisch und christlich — in einander gemischt sind zu jenem Vierten, das das Eigenthümliche der Gnosis ist, gibt den Eintheilungsgrund dieser mannigfachen Erscheinungen und dieser verschiedenen Glieder der Einen Familie ab, so dass es eine Gnosis gibt, in der das Christliche (der Marcionitismus), eine andere, in der das Jüdische (die Pseudoklementinen), und eine dritte, in der das Heidnische das Ueberwiegende ist. Im strengen Sinne gehören jedoch jene beiden ersteren nicht oder der Marcionitismus höchstens nur zur Hälfte (nach seinen metaphysischen Voraussetzungen), zum Gnostizismus, der eigentlich nur die letztere Klasse umfasst, die indess selbst wieder ihre Verzweigungen hat, um nur den Valentinismus und Basilidianismus zu nennen, in welchen diese (die heidnische) Gnosis die ausgebildetste Eigenthümlichkeit und Mannigfaltigkeit ihrer Formen entfaltete (die vielfach an Böhm'sche und Neu-schelling'sche Theosophie erinnern). —

Diess ist der Gnostizismus, gegen den Ir. mit Wort und Schrift auftrat; und er hatte hiezu um so mehr Grund und Veranlassung, als auch in den Rhonegegenden Viele, „besonders unter dem weiblichen Geschlecht", von den Markosiern, einer gnostischen Sekte, für ihre Ansischten gewonnen, oder, wie er klagt, verführt wurden.

Das Gefährliche desselben.

Und gewiss hatte der Gnostizismus seine grossen Gefahren für das junge Christenthum. Zwar können wir sie so hoch nicht anschlagen, als es die betheiligten Zeitgenossen thun; denn was keine gesunden Elemente hat, hat auch keine Lebensfähigkeit; der Gnostizismus enthielt aber zu viele ungesunde, abenteuerliche Elemente, um die doch auf gesunde Nahrung angelegte Menschennatur im Grossen und Weiten auf die Dauer befriedigen zu können. Welthebel liegen ohnehin keine in solchen theosophisch-symbolischen Spekulationen

oder Phantasien oder wie man dieses Gemisch nennen mag, das weder Religion noch Philosophie ist, aber von Beiden an sich hat. Dennoch dürfen wir die Gefahr dieses Gnostizismus auch nicht unterschätzen. An die Stelle des Christenthums wollte er seine Gnosis setzen, für die er denselben Anspruch erhob wie die Kirche für ihr positives Christenthum: als wäre in ihr die Erlösung und Vervollkommnung des Menschen gegeben. Und nicht blos das Christenthum als diese positive Religion, sondern die Religion überhaupt verflüchtigte er, indem er sie als einen untergeordneten Standpunkt hinstellte gegen die Erkenntniss. Und diess war um so gefährlicher, als in den verschiedenen Formen der Gnosis der erste Versuch in jener Zeit gemacht ward, und ein in manchem Betracht grossartiger, eine zusammenhängende Weltanschauung von einem Standpunkte aus zu geben, da dem Alten wie dem Neuen sein Ort und Recht würde, — ein Versuch, ganz geeignet, auch edlere Geister, die über der getheilten Welt jener Zeit und über den sich befehdenden Religionen eine höhere Einheit suchten, zu gewinnen, um wie viel mehr durch seine Verheissungen einer absoluten Erkenntniss oder durch den Nimbus seiner Geheimlehre oder die Leichtigkeit seiner Heilswege die entzündlicheren oder stolzeren oder leichteren Seelen zu bethören.

Aber nicht blos für das Christenthum als diese positive Religion war dieser Gnostizismus eine Gefahr; und nicht blos für die religiösen Interessen überhaupt, denen er sein Wissen substituirte, sondern insbesondere auch noch für die sittlichen. Das Aeusserste in dieser Richtung bezeichnet der sittliche Antinomismus des Karpokrates und seines Sohnes Epiphanes; — ein Libertinismus, zu dem das andere Extrem die fanatische Aszese Saturnin's und seiner Anhänger bildete, die lehrten, „Heirathen und Kinderzeugen komme vom Satan".

Indessen solche Extreme dem Gnostizismus überhaupt zuzuschieben wäre unbillig; denn es ist doch ein Anderes mit den Stiftern der grossen gnostischen Systeme wie Valentin und Basilides, und diesen Systemen selbst, in denen nicht blos kein positiv unsittlicher Geist herrscht, sondern geradezu, wie in dem des letztern, ein wahrhafter sittlicher

Ernst. Dabei waltet bei ihnen in manchen Stücken eine weitherzigere, unbefangenere Anschauungsweise, als sich in der Kirche ihrer Zeit findet; wie in Betreff des Genusses des Götzenopferfleisches, den sie für indifferent erklären (S. 168). Auch die überschwängliche Schätzung des Martyriums an sich, wie wir sie schon in Ignatius angetroffen haben, theilen sie nicht. Herakleon will, dass das „besondere" Bekenntniss und Zeugniss von Christo vor der heidnischen Obrigkeit in seinem Werth aufgefasst werde erst im Zusammenhang des „allgemeinen" Zeugnisses eines werkthätigen in Jesu Christo zugebrachten Lebens. Basilides sieht in dem Martyrium nur eine ehrenvolle Veranstaltung der Vorsehung zur Abbüssung der alle Menschen mehr oder weniger belastenden Schuld. Es ist daher unberechtigte Konsequenzmacherei des Irenäus, wenn er sagt, dass die Basilidianer „bereit seyen zur Verläugnung"; oder trifft es nur entartete Schüler; und allerdings für solche war von dieser kühlen Betrachtung bis zur Verläugnung in der Noth kein grosser Schritt mehr. Was aber die Ehe betrifft, so spricht sich Isidor, der Sohn und Schüler des Basilides, fast in der Weise von Paulus aus; im Valentinischen System aber nimmt sie eine wesentliche Stelle ein (s. u). Wenn nun gleichwohl von Irenäus gerade auch den Basilidianern und Valentinern Zügellosigkeit besonders in geschlechtlicher Beziehung vorgeworfen wird, so kann diese Anklage, so weit sie begründet ist, wiederum nur gegen ausgeartete Schüler gehen, welche die Lehren der Meister „auf Muthwillen zogen", oder bei denen die Spiritualität in die nackte Fleischlichkeit umgeschlagen hat.

Wie sehr wir uns aber auch hüten mögen, ungerecht gegen den Gnostizismus zu werden, als wäre er an sich schon positiv unsittlich, — läugnen lässt sich doch nicht, dass die sittlichen und praktischen Interessen durch ihn Gefahr liefen. Einmal doch eben schon dadurch, dass so Manches in seinen Doktrinen war, was sich von Schülern so leicht missbrauchen liess, z. B. bei den Valentinern die Lehre von der angebornen pneumatischen Natur, oder bei den Basilidianern von der angebornen Erwählung, was zu Hochmuth, Sicherheit, Leichtsinn führen musste. Nach viel mehr aber und im

allgemeineren Sinne wurden die sittlichen Interessen bedroht und verkürzt durch den die Gnosis beherrschenden Geist, der, wie wir sahen, wesentlich noch im naturalistischen Grunde wurzelte und zugleich, indem er in die spekulativ-metaphysische Erkenntniss die Erlösung und Vollendung der Menschen setzte, eher sittliche Erschlaffung als Energie erzeugte und den Anbau und die Aufgabe des praktischen Lebens vernachlässigen, wenn nicht gar mit Verachtung auf sie herabsehen liess. Dazu kam noch die Geheimthuerei, der Sektenhochmuth und der spekulative Wissenshochmuth, Hochmuth in doppelter Gestalt (über den wir schon Justin, S. 170, sich haben beklagen hören), womit sie auf die von der Kirche, die sie die „gemein Kirchlichen"[1] nannten, herabsahen; während sie selbst sich „die Vollkommenen" betitelten und „die Erkenntniss aller Dinge zu haben behaupteten"[2]. „Wer sich (sagt Irenäus) zu ihnen hält und durch ihre Nachahmung auch ihre Erlösung erlangt hat, ein solcher wird aufgeblasen, meint weder im Himmel noch auf der Erde zu seyn, sondern in das Pleroma eingegangen zu seyn und schon seinen Engel umfasst zu haben, und schreitet mit Stolz und Uebermuth wie ein Hahn stolzirend einher"[3].

[1] ib.
[2] 2, 9, 2.
[3] 3, 15, 2.

Die Gegenwirkung des Irenäus.

Um diesen Gefahren zu begegnen, hat Irenäus mit Andern sein Möglichstes gethan. Er hat das allgemeine (katholische) christliche Bewusstsein in der Kirche gegen sie aufgerufen, auch in bestimmten Sätzen formulirt, welche in Antithese stunden gegen die gnostischen Sätze. Und das war allerdings eine grosse Macht und Gegenwirkung gegen den Partikularismus der Gnostiker und ihre subjektiven Einfälle. Nur dass Irenäus, um dieses allgemeine, historische Glaubensbewusstsein recht sicher zu stellen, die Theorie von einer apostolischen Tradition im besonderen Sinne und von dem Episkopat als dem Inhaber und Fortpflanzer derselben noch aufgestellt hat, — Bestimmungen, in denen er über das Ziel hinausschoss, das keiner solchen unwahren und äusseren Hülfsmittel bedurfte; die aber von jetzt an und immer schärfer und enger gefasst zu Merkmalen der „katholischen" Kirche werden. Doch auch rein geistig und wissenschaftlich hat Ir. gekämpft, nicht blos in dialektischer Widerlegung, sondern

in noch positiverer Weise, indem er den kirchlichen Glauben seiner Zeit als ein Ganzes zusammengefasst, in systematischen Zusammenhang gebracht und den gnostischen Lehren gegenübergestellt hat; — der Erste hierin nach dem schwächeren Vorversuche des Justinus; und wenn in anderer Beziehung der Gnostizismus auf die Kirche als solche mehr die Wirkung gehabt hat, dass sie sich äusserlich zusammennahm und reagirte, so muss dagegen als eine wohlthätige Wirkung von ihm bezeichnet werden, dass die Männer der Kirche durch ihn angeregt und gleichsam genöthigt wurden, nicht blos im Einzelnen den gnostischen Lehren gegenüber die kirchlichen zu rechtfertigen, sondern auch der gnostischen Weltanschauung eine solche vom kirchlich-christlichen Glaubensbewusstsein aus entgegenzusetzen, das Christenthum als ein organisches Ganze darzustellen und so eine christliche Theologie zu begründen. In dieser Beziehung war der Gnostizismus ein heilsames Ferment in der Kirche. —

Der Passastreit.

Ein Streit ganz anderer Art — ein im strengeren Sinne innerkirchlicher —, zu dem Irenäus auch eine ganz andere Stellung eingenommen hat als zu der grossen gnostischen Frage, bezeichnet die letzte Periode des Lebens unseres Kirchenvaters.

Es ist diess der Passastreit.

Die Quellen über denselben.

Leider fliessen die Quellen über diese denkwürdige kirchliche Kontroverse des 2. Jahrhunderts, die sich durch verschiedene Phasen und Akte bewegt, nur sehr dürftig: einige Mittheilungen des Eusebius, mit wenigen Dokumenten begleitet, und einige Fragmente in der Passachronik, — das ist so zu sagen das ganze Quellen-Material, dessen fragmentarische Beschaffenheit der Interpretation, Kombination und Konjektur allerdings einen nur um so weiteren Spielraum lässt.

Zunächst in den altchristlichen Kultus führt uns dieser Passastreit ein: in die Jahresfestfeier der Christen des 2. Jahrhunderts.

Der christliche Kultus jener Zeit.

Die älteste christliche Feier ist eine Wochenfeier gewesen; und zwar erscheint in ihr zuerst die Feier des Sonntags als des Auferstehungstages. Die ersten sicheren nachapostolischen Nachrichten finden sich in dem Briefe des

s. g. Barnabas (S. 6), in dem Berichte des Plinius (S. 77) und bei Justin (S. 262). In der „Station" (dem Fasten), deren zuerst Hermas (S. 72) gedenkt, oder vielmehr in den „Stations-Tagen", bestimmten Fast-, Buss- und Trauer-Tagen, — im Gegensatz zum Sonntag, der ein Freudentag war —, in dem Freitag als dem Tag der Kreuzigung Christi und (später) dem Mittwoch als dem Tage, an dem die Gefangennehmung Christi vorbereitet wurde, in diesen Stations-Tagen also, über die uns Tertullian zuerst bestimmte Aufschlüsse gibt, der auch das Wort „Station" als Postendienst erklärt, den der Christ als Streiter Gottes wachend zubringe, zeigt sich eine Erweiterung dieser Wochenfeier.

Nachrichten über Jahresfeste, die in der ältesten Kirche gefeiert worden wären, haben wir keine vor den Nachrichten, die durch den Passastreit uns werden. Auch Justin erwähnt nirgends christlicher Jahresfeste, und „so oft er in dem Gespräche mit Tryphon die Differenz der Christen und der Juden in Betreff des Sabbaths und der Feste hervorhebt und dabei auch des Passa gedenkt, ist es die blosse Nichtbeobachtung desselben von Seite der Christen, nicht die Einführung eines christlichen Passafestes, welche sich aus seinen Aeusserungen ergibt"[1]. Nur dass wir daraus doch nicht zu schliessen berechtigt sind, es habe noch keine christlichen Jahresfeste gegeben, denn mit demselben Rechte müssten wir auch schliessen, es habe noch keine Sonntagsfeier gegeben, deren er auch nie erwähnt gegen Tryphon als an die Stelle des für die Christen abrogirten Sabbaths getreten, und von der er doch an einem andern Orte, am Schlusse seiner gr. Apologie an die Heiden, eine eingehende Schilderung macht. Dass er nun aber hier, wo es ihm allerdings so nahe gelegen wäre, in einer Darstellung, welche den Heiden eine Beschreibung des christlichen Kultus seiner Zeit geben soll, von einer christlichen Jahresfeier nichts sagt, ist allerdings auffallend, wiewohl wir auch aus diesem Stillschweigen noch nicht berechtigt sind, geradezu den Schluss auf die Nochnichtexistenz einer solchen Feier zu ziehen; denn eben die Passastreitigkeiten selbst lassen erkennen, dass doch eine geraume

[1] Hilgenfeld: theol. Jahrbüch. 1849; S. 228.

Zeit vor ihrem Ausbruch eine Verschiedenheit, also auch eine Jahresfeier bestanden habe.

Das Passafest.

Das erste christliche Jahresfest nun war das Passafest, an das sich bald als zweites die Pentekoste (Pfingsten) anschloss, — ein Name, der ebenso den einzelnen Festtag bezeichnete als die ganze Fest-(Freuden-)Zeit: die 50 Tage vom Sonntag der Auferstehung bis zum Pfingst(sonn)tag.

Was aber war das Passafest? Den Orientalen war es die Feier des 14. Nisan, der ιδ; sey es, dass sie an diesem (wie die Einen meinen) das Gedächtniss des letzten Passamahles des Herrn und der damit verbundenen Eucharistie, oder (wie die Andern meinen) den Todestag des Herrn feierten. Die Okzidentalen dagegen gaben dem Auferstehungssonntag die Bedeutnng eines christlichen Jahresfestes, dem daher der Name „Passafest" nur uneigentlich zukommt; — ein Name, der erst später Todes- wie Auferstehungsfeier umfasste, in seiner altkirchlichen Bedeutung aber bei den Okzidentalen sich nur auf den vorangehenden, dem Gedächtniss des Leidens und Sterbens des Herrn geweihten Passafasttag (Charfreitag), der ihnen aber nicht der Haupttag, nicht der Schwerpunkt ihrer Jahresfeier war, oder auf die Passafastzeit überhaupt, die auch mehrere Tage umfassen mochte, bezog.

Muthmassliche Entstehung desselben.

Ohne Zweifel ist den Okzidentalen ihre Feier der Auferstehung Christi an einem Jahressonntag aus der Feier des Wochensonntags erwachsen, von der sie sich nach und nach abschied und abhob, um „in eminenter Weise", als ein solenner Sonntag begangen zu werden, mit derselben Bedeutung für das Jahr, wie für die Woche der Sonntag; wie auch die mit Fasten begangene Jahresfeier des Leidens des Herrn aus dem wöchentlichen Stationsfreitag sich gebildet haben mag. Dagegen scheint sich die orientalische Passafeier unmittelbar an den geschichtlichen Vorgang im Todesjahr Jesu angeschlossen zu haben; daher ihr wohl auch das ältere Datum und das Prädikat des historisch-traditionellen Karakters zugeeignet werden darf. Wie nun die Differenz entstanden, ob die „Beobachtung" des 14. Nisan anfangs allgemein gewesen, ob dann die Gemeinden des Abendlands zur Vernei-

nung, zur „Nicht(mehr)beobachtung" übergegangen und schliesslich zur positiven Aufstellung einer selbstständigen Feier fortgeschritten sind, — über alles diess geben uns die Quellen keine Aufschlüsse; historisch wissen wir von diesen Jahresfeiern nur zugleich mit dieser Differenz über sie, deren Ursprung sich nun einmal geschichtlich nicht verfolgen lässt.

Erstes Hervortreten einer Differenz in der Feier des Passa:

Von dieser Differenz, oder doch von einer Differenz hören wir zuerst um's Jahr 160, als Polykarp aus Smyrna bei Anizet in Rom auf Besuch war (s. S. 54). Nur vernehmen wir hievon nicht aus gleichzeitigen Berichten, sondern erst aus einem Brief, den Irenäus um's Jahr 190 an Bischof Viktor von Rom schrieb; wir wissen daher nicht, ob die Terminologie des Streites vom Jahr 190, die Ir. schon auf die Differenz vom Jahr 160 übertrug, eine in der Selbigkeit der Differenz selbst liegende oder von ihm nur übertragene ist. Jedenfalls ist diess das erste geschichtlich bekannte Hervortreten einer Verschiedenheit, die Irenäus mit den Worten bezeichnet, weder Anizet habe den Polykarp zum „Nichtbeobachten" (unbestimmmt: wessen; wohl der ιδ), noch Polykarp den Anizet zum „Beobachten" überreden können; — wobei zwar unentschieden bleibt, ob das „Nichtbeobachten" des Anizet nur die blosse Unterlassung der orientalischen Passafeier bedeutet, oder auch schon eine eigene selbstständige Jahresfeier in sich schliesst, wobei aber jedenfalls die von 190 ganz verschiedene Situation zu Tage tritt, sofern beide Observanzen noch gleichberechtigt einander gegenübertreten, und am allerwenigsten es sich um die Herrschaft einer bestimmten okzidentalen Observanz handelt.

Zwischen Polykarp u. Anizet.

Friedlicher Abschluss.

Ebenso bemerkenswerth als diess erste Hervortreten einer Differenz ist aber auch ihr Abschluss in dieser ersten Phase um's Jahr 160, den Irenäus so recht in Gegensatz stellt zu dem äusseren Konflikt von 190. Zu einem Streit oder gar zu einem Riss ist es nämlich damals gar nicht gekommen; nicht einmal zu einer literarischen Fehde. Der römische und der kleinasiatische Bischof verabredeten gegenseitige Duldung und liessen einander gewähren, ohne die Gemeinschaft aufzuheben; als Zeichen dessen und zum Beweis

der Hochachtung überliess sogar Anizet dem Polykarp die Leitung der Eucharistie in der Kirche.

Das zweite Hervortreten einer Differenz:

Etwa ein Jahrzehnt später hören wir wieder von einer Passa-Differenz, aber diessmal nicht zwischen Rom und Kleinasien; die Differenz ist eine innerkleinasiatische, und wird hier Veranlassung und Gegenstand einer literarischen Kontroverse.

Die Laodizeische Kontroverse.

Eusebius nämlich erwähnt — doch nicht im Zusammenhang mit den Passa-Differenzen von 160 und 190 — einer Passa-Differenz in der grossphrygischen Gemeinde zu Laodizea. Alles, was er darüber mittheilt, sagt er aber nur aus Veranlassung des Bischofs Melito von Sardes und ist in den Eingangsworten enthalten, die er aus der (verloren gegangenen) Schrift desselben anführt: „Als Servilius Prokonsul von Asien war, um die Zeit, als Sagaris (Bischof von Laodizea) den Märtyrertod erlitt (um 170), erhob sich in Laodizea eine grosse Streitfrage über das Passa, das gerade damals gehalten wurde; und da wurde dieses (nämlich eben diese Passaschrift) geschrieben"'. Weiter sagt uns Euseb nichts über den Inhalt der Schrift Melito's, auch nichts über diese Laodizeische Kontroverse; wir wissen daher auch nicht, ob es Laodizeer waren, welche durch Einführung einer neuen Festobservanz die so lebhaft verhandelte Streitfrage in Bewegung brachten, noch viel weniger, ob es eine Minorität war; denn es heisst nur, es sey in Laodizea zum Streite gekommen. Den Bischof Sagaris aber, dessen Martyriums hier gedacht wird, führt später Polykrates unter den Autoritäten der asiatischen Observanz auf.

'Eus. 4, 26.

Ihre Beleuchtung durch die Passafragmente

Nun sind uns in der Passachronik einige Fragmente aus Passaschriften von Apolinaris, Bischof von Hierapolis, von Klemens von Alexandrien und von Hippolytus, Bischof von Portus erhalten, deren Inhalt man mit der Laodizeischen Kontroverse in nähere oder entferntere Beziehung gesetzt hat; denn, sagt Eusebius, wo er den Passatraktat erwähnt, den Melito bei Anlass der Laodizeischen Streitfrage geschrieben, dieser Abhandlung gedenke Klemens von Alexandrien in einem eigenen Traktat vom Passa, „den er aus Anlass der Schrift Melito's geschrieben zu haben versichert"'. Auf

'ib.

die Melitonische Schrift und die Laodizeische Streitfrage muss demnach auch diese spätere Klementinische Schrift (freundlichen oder feindlichen) Bezug genommen haben und somit auch das Bruchstück, das uns aus ihr in der Passachronik erhalten ist; und wegen der Verwandtschaft des Inhalts mit dieser Klementinischen auch die frühere Passaschrift (und somit auch die beiden Bruchstücke aus ihr in der Passachronik) des Apolinaris, des Zeit- und Landesgenossen des Melito, mit dem er von Eusebius zusammengestellt wird, der sie als zwei zu ihrer Zeit vorzüglich berühmte Kirchenlehrer und Vorkämpfer des Christenthums gegenüber dem Heidenthum (Mark Aurel) und Judenthum bezeichnet'. Und endlich, schliesst man weiter, gehören in dieselbe Verbindung auch die Auszüge aus der Passaschrift des Hippolytus, als der unter offenbarer Bekanntschaft mit Klemens die Passafeier nach denselben Gesichtspunkten behandelt. 'ib.

In den Fragmenten nun dieser drei Kirchenlehrer, des Kleinasiaten, des Alexandriners und des Römers werden Gegner bekämpft, welche, gestüzt auf die synoptische Relation, dass Christus am 14. Nisan das Passalamm gegessen und am 15. gelitten habe, am 14. Nisan selbst eine dem Passamahl Jesu entsprechende Feier veranstalteten. So sagt Apolinaris in dem einen Fragment. „Die ιδ (der 14. Nisan) ist (vrgl. 1. Kor. 5, 7) das wahrhaftige Passa des Herrn (= das wahre Passafest, denn sie ist der Tag des wahrhaftigen Passaopfers, des anstatt des Lammes geopferten Gottessohnes), das grosse Opfer, der der Sohn Gottes ist statt des (typischen) Lamms, der gebunden doch den Starken band und gerichtet doch der Richter der Lebendigen und Todten ist, und der übergeben wurde in Sünderhände, dass er gekreuziget würde und erhöht auf die Hörner des Einhorns (= Kreuz s. S. 196) und der in die heilige Seite gestochen wurde, der dafür aus seiner Seite die Zweie ausströmte, die da reinigen: Wasser und Blut, Wort und Geist, und der begraben wurde am Tage des Passa, da man den Stein auf sein Grab legte". Eine Auslassung, aus der unzweideutig erhellt, dass dem Apolinaris der 14. Nisan der Tag der Kreuzigung Jesu war als des wahren Passalamms, dessen alttestamentlicher Typus ebenfalls am des Apolinaris,

14. Nisan geschlachtet wurde; und offenbar im stillen Gegensatz zu Solchen gesprochen, denen die ιδ diess nicht war (sondern der Tag der Feier des letzten Passamahles Jesu). Diese Gegner zeichnet dann das andere Bruchstück bestimmt als Solche, die „sagen, dass der Herr am 14. Nisan das mosaische Passalamm mit seinen Jüngern gegessen, am hohen Tage der ungesäuerten Brote aber selbst gelitten habe", und „sie führen den Matthäus dafür an, der es so berichte, wie sie's aufgefasst haben; — eine Auffassung, die aber (einestheils) mit dem Gesetz in Widerspruch ist (sofern nach ihr der alttestamentliche Typus nicht seine kongruente Erfüllung in Jesu als dem wahren, auch an demselben Tage geopferten Lamme findet), wie (anderseits) nach ihr die Evangelien (die synoptischen und Johannes) unter sich uneins zu seyn scheinen (oder [wenn man diese Uebersetzung, die eine Beziehung auf Johannes in sich schliesst, nicht anerkennen will]: „und wonach auch die Evangelien [mit dem Gesetz] im Widerspruch wären) [eben wieder wegen der Inkongruenz von Typus und Erfüllung]". Doch nennt Apolinaris diese Auffassung (noch) nicht Häresie, sondern (nur erst) einen Irrthum, einen verzeihlichen, der durch Belehrung noch aufgehoben werden könne; oder, wie er sich ausdrückt: „es gibt Einige, die aus Unwissenheit über diese Dinge streiten und so in einen Fehler fallen, den man ihnen aber zu gute halten muss, denn die Unwissenheit lässt keine Anklage zu, sondern verlangt Belehrung".

des Klemens, Wesentlich demselben Standpunkt der Frage, den diese Fragmente des Apolinaris bezeichnen, nach These und Antithese, gehören auch die Fragmente des (späteren) Klemens an, deren erstes lautet: „In den früheren Jahren hat der Herr zwar das von den Juden geopferte Passa mitfeiernd gegessen; nachdem er aber selbst sich (Mt. 26, 2) bezeichnete als der das Passa sey, das Lamm Gottes, der wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt werde, hat er sofort seinen Jüngern das Mysterium des Typus (die nur vorbildliche Bedeutung des Passaopfers) am 13. (? beim Abendmahl) aufgeschlossen, an demselben 13., an dem sie ihn auch frugen: wo willst du, dass wir dir das Passa zubereiten? (Mt. 28, 17 und Parall.)

Auf denselben Tag fiel auch die Weihe des Ungesäuerten und die Zurüstung zum Feste; wie denn Johannes (13, 1) dem entsprechend schreibt, an diesem Tag seyen den auf das Fest sich rüstenden Jüngern vom Herrn die Füsse gewaschen worden. Am darauf folgenden Tage aber litt unser Erlöser, er selbst das Passalamm, von den Juden geopfert". „Der 14. Nisan (lautet das zweite Klementinische Bruchstück) ist der Tag, an dem der Herr auch gelitten hat, an dessen Morgen die Hohenpriester und Schriftgelehrten, die ihn zu Pilatus gebracht, nicht in das Prätorium eingingen, damit sie sich nicht verunreinigten, sondern ungehindert Abends das Passa ässen (Joh. 18, 28). Mit dieser genauen (= chronologischen) Bestimmung der Tage stimmen auch alle Schriften (das A. T., die typischen Bestimmungen desselben) und die Evangelien; und aber auch die Auferstehung ist ein Zeugniss dafür; am dritten Tage nämlich ist er auferstanden, welches der erste der (jüdischen) Erndtewoche war, an dem auch das Gesetz dem Priester die Erstlinge der Erndte darzubringen gebot". Erörterungen, in denen Klemens auf's Deutlichste sagt, dass der Herr in seinem Todesjahr nicht mehr wie in den früheren das Passalamm gegessen habe, sondern selbst als dasselbe und statt desselben gestorben sey, wie er das seinen Jüngern zuvor schon angedeutet habe; und hiezu kommt dann noch die neue Parallele zwischen dem dritten Tag darnach, an dem der Herr auferstanden, d. h. dem 16. Nisan als dem (alttestamentlichen) Tag der Darbringung der Erstlinge der Fruchterndte im Tempel mit der Auferstehung des Erstlings von den Entschlafenen; — eine Kongruenz, die ebenfalls für den 14. Nisan als den Tag des Todes des Herrn (und zwar für den Freitag, als auf den dieser 14. Nisam damals gefallen sey) spreche, denn wenn er am 3. Tage nach seinem Tode auferstanden, dieser 3. Tag aber der erste Wochentag gewesen sey, so sey somit sein Todestag drei Tage rückwärts, also der 14. Nisan (und zwar der Freitag) gewesen.

des Hippolyt.

Wenn hier in diesen exegetisch-chronologischen Erörterungen des Klemens keine Gegner gezeichnet sind, im Gegensatz zu denen diese Erörterungen doch wohl gegeben sind, so finden sich dieselben um so bestimmter wieder

gezeichnet in den Fragmenten des (noch späteren) Hippolytus, aus seiner „gegen alle Ketzereien“ gerichteten Schrift, — ein Beweis, dass damals die Behauptungen der Gegner in der römischen Kirche bereits für häretisch galten, im Unterschiede von Apolinaris, der sie noch als verzeihlichen Irrthum taxirte. Dieser Hippolytus nun lässt seinen Gegner, den (häretischen) Quartodezimaner, also sprechen: „Der Herr hat in seinem Todesjahr am 14. Nisan das Passa gefeiert und (dann) gelitten; somit muss auch ich auf dieselbe Weise feiern wie der Herr gefeiert hat“. Wogegen Hippolyt bemerkt: „Der Mann ist im Irrthum, da er nicht bedenkt, dass zur Zeit, da Christus gelitten hat, er das gesetzliche (mosaische) Passa nicht gehalten hat; denn er selbst war das Passa, das vorausverkündigte, das vollendet wurde an dem bestimmten Tage“. Und ähnlich im zweiten Fragment, wo er sagt: „Da der Herr weder im Ersten noch im Letzten jemals Unwahres sagte, so ist klar: der vordem (zwei Tage vor dem Passa) vorhersagte (Luk. 22, 16): ich werde nicht mehr das Passamahl halten, der hat allerdings zwar das Mahl (das Abschiedsmahl; nach Johannes 13, 1) vor dem Passa gehalten, das Passa (= Passalamm) aber nicht genossen, sondern gelitten; denn es war (als er sein Abschiedsmahl hielt und starb) ja auch noch nicht die Zeit des (Passa) Essens da“.

Die These dieser Passafragmente: die ιδ der Todestag Jesu;

Aus diesen verschiedenen Aktenstücken, die wesentlich gleichen Inhalts sind, ersehen wir den Ernst und Eifer, mit dem die drei Kirchenlehrer einstimmig nachzuweisen bemüht sind, dass der Herr am 14. Nisan — also vor dem gesetzlichen Eintritt der jüdischen Passamahlzeit, die erst auf den Abend dieses Tages fiel, — gestorben („geopfert“ worden) sey; daher er in seinem Todesjahr das Passalamm nicht mehr habe essen können; dass aber der 14. sein Todestag sey und seyn müsse, sofern er das wahre Passalamm sey, das als solches an der Stelle und im Momente der Schlachtung des typischen Passalamms gestorben sey; dass eben darum die Feier des Typus nunmehr keinen Sinn mehr habe neben der Erfüllung, sondern als werthlos aufgehoben, abrogirt sey. Und eben diess letztere ist offenbar der wesentliche Hintergrund der ganzen Beweisführung, auf den es abgesehen war.

Hieraus ergibt sich nun aber, dass die Gegner, die sie bald stillschweigend im Auge haben, bald ausdrücklich bekämpfen, am 14. Nisan noch das Passamahl (den Typus) feierten, weil, wie sie sagten, Jesus in seinem Todesjahr diess Passamahl am 14. auch noch mit den Juden mitgefeiert habe; und sie, wie Hippolit ihren Sprecher sich äussern lässt, verpflichtet wären, diesen 14. Nisan „gerade so" zu feiern, wie es der Herr gethan habe. Es mag nun seyn, dass sie unter dem „gerade so" nicht blos den 14. Nisan, sondern auch denselben gesetzlichen Ritus, dieselbe jüdische Weise, in der Jesus das Fest noch mitgefeiert habe, verstanden, eine Identität der Zeit nicht blos, sondern auch der Feier; dass sie also — wenigstens in der Gestalt, in der sie bei Hippolit auftreten —, „judaisirten". Und sicher haben die judaisirt, welche die ιδ feierten als den im „göttlichen Gesetz" für das Passamahl festgesetzten Tag. Aber ebenso gewiss ist, dass Anderen die Feier der ιδ nur religiöse Bedeutung hatte als Gedächtnissfeier des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern, die sie aber nur in der Form eines Passamahles in demselben Sinne begehen konnten, in welchem es Jesus selbst vor seinem Tode gehalten hatte; — ohne Zweifel „die ursprüngliche, apostolische Sitte der Passafeier der ersten Christen, die nichts spezifisch-Judaistisches oder Ebionitisches hat, sondern nur der einfache Ausdruck der Erinnerung war, welche das jährlich wiederkehrende Passafest den ersten Jüngern und den an sie sich anschliessenden ältesten Christengemeinden an dem auch ihnen noch immer heiligen Tage des Passamahls erwecken musste".

die Antithese: die ιδ der Tag des letzten Mahles Jesu.

Man muss daher sagen, dass diese Feier der ιδ zwei Seiten bot, von denen aus man sie begehen oder betrachten konnte: die eine mehr dem Jüdischen — dem Passah —, die andere mehr dem Christlichen — dem Vorgange des Herrn — zugekehrt. Dass nun gegen diese Feier sich in der Kirche nach und nach eine Opposition erhob und eine immer stärkere, das lag theils in der Schuld derer, die wirklich „judaisirten", was es zu einer Art Nothwendigkeit machte, die Autonomie der christlichen Kirche auch in diesem Punkte festzustellen und zu sichern; theils in der Sache, der ιδfeier selbst, die

Die Doppelseitigkeit dieser letzteren ιδfeier

sich, auch wenn sie christlich gemeint war, doch jüdisch deuten liess und der Konsequenzmacherei Raum bot; theils endlich in der Richtung der Kirche, die sich, je länger je mehr, äusserlich immer schärfer abschied von Allem, was jüdisch hiess oder an Jüdisches erinnerte, — während sie jüdischen Geist, den Geist der Aeusserlichkeit und Gesetzlichkeit um so unangefochtener zur Hinterthüre hereinliess.

Im Gegensatz nun gegen diess (theils wirkliche, theils vermeintliche) „Judaisiren“ sind die drei genannten Kirchenlehrer dazugeschritten, den 14. Nisan als den Todestag Jesu hinzustellen und diess dogmatisch zu begründen, um so den Judaismus, der zwar ein im Grossen und Ganzen schon überwundener Gegensatz war, ihnen sich aber doch noch an diesen Punkt zu heften schien, an der Wurzel abzuschneiden.

Dreifache Bedeutung dieser zweiten Kontroverse.

Diese „dogmatische“ Differenz ward aber zugleich zu einer exegetischen. Die drei Kirchenlehrer nämlich gingen (von der paulinischen Idee des Passa-Christus; 1. Kor. 5, 7, und) von der Chronologie der Leidenswoche im (4.) Evangelium des Johannes, den auch Klemens ausdrücklich nennt, aus; während die gegnerische Partei (nach Apolinaris) auf das Evangelium Matthäi (das Lieblings-Evangelium der Ebioniten) es abstellte. Die Angabe der Synoptiker aber, die doch dafür sprachen, dass Jesu Abschiedsmahl zugleich ein jüdisches Passamahl gewesen, glichen sie mit dem 4. Evangelium einfach so aus, dass sie jene nach diesem erklärten. So ist der Tag der „Zurüstung“ und der Einsetzung des Abendmahls und der Fusswaschung dem Klemens der 13. Nisan; und Hippolyt fasst Luk. 22, 16 so, als hätte der Herr diese Worte nicht beim Passamahl, sondern Tags zuvor beim Abschiedsmahl gesprochen; und er nimmt sie als eine Voraussage, dass er in seinem Todesjahr das Passa nicht mehr halten, sondern sterben werde.

Zunächst war aber die Frage eine Kult-Differenz, wie denn auch die Kontroverse ihre unmittelbare Veranlassung in der Passafeier hatte, die gerade gehalten wurde. Zwar beide Parteien feierten den 14. Nisan als den Passatermin, und insofern waren beide Quartodezimaner; aber —

in verschiedenem Sinne. Form und Bedeutung dieser Feier des 14. Nisan war eine andere dort und eine andere hier. Den Einen war er der Todestag Jesu, den Andern der Tag seines letzten Passa- (und Abend-)Mahles, bei den Einen war die Form eine rein christliche, bei den Andern eine gemischte (gemischt jüdische); den Einen fiel dieser 14. Nisan in der Urwoche auf den Freitag (siehe Klemens), den Andern auf den Donnerstag.

Die hellen und dunklen Punkte dieser zweiten Phase.

Diess war, so weit die Quellen uns hierüber Aufschlüsse geben, die zweite Phase in der Passa-Kontroverse des 2. Jahrhunderts: die Laodizeische, die, wenn anders die Kombination der Fragmente in der Passachronik mit ihr eine berechtigte ist, eine kultische, dogmatische und exegetische war; von der wir aber nur die Sprecher der einen Seite hörten und diese nur in einigen Fragmenten, indem von der Gegenpartei selbst nichts auf uns gekommen ist, deren Anschauungen und Gründe wir uns begnügen mussten aus den Andeutungen und Anführungen ihrer Gegner kennen zu lernen. Sind indessen doch ziemlich deutlich die Differenzpunkte der beiden Parteien hervorgetreten, so ist dagegen Alles, was sich auf den äussern Verlauf der Kontroverse bezog, um so dunkler geblieben. Zwar das wissen wir, auf welcher Seite Apolinaris stand; aber nicht, auf welcher Melito, sein Zeitgenosse und Mitbischof in Kleinasien, von dem wir doch die einzige Mittheilung über die Laodizeer Passadifferenz haben aus seinem Traktat, den er darüber geschrieben hat; wir wissen auch nicht, wie lange die Kontroverse angehalten und ob sie sich längere Zeit fortgesponnen hat und vielleicht immer heftiger geworden ist, — was uns Manches erklären könnte für den späteren Streit von 190. Ebenso wenig wissen wir von der räumlichen Ausdehnung der Parteien, auf die sich die Differenz und Kontroverse darüber erstreckte; denn dass die Streitfrage sich nur auf Laodizea beschränkt habe, auf eine Majorität und eine Minorität daselbst, das, wie schon bemerkt, sagt der Wortlaut des Berichtes nicht.

Der dritte Akt in den Passaverhandlungen des 2. Jahrhunderts:

Einige Jahrzehnte nach der Laodizeer Kontroverse spielt nun der dritte Akt dieser Passa-Verhandlungen des 2. Jahrhunderts. Und diessmal ist's ein Passastreit; nicht mehr

blos eine Kontroverse über eine Differenz. Und worüber wir in diesem Streit besonders genau orientirt werden, ist seine Ausdehnung, und welch' eine Ausdehnung! Dagegen was wir über seine innere Beschaffenheit lesen, lässt Manches zu wünschen übrig. Besonders gerne möchten wir näher wissen, was denn unter dem „Tag", der ιδ, die nur immer so, ohne nähere Bezeichnung, angeführt ist, die verstanden haben, die so streng auf ihre „Beobachtung" hielten.

Der Streit zwischen Rom und Kleinasien.

Derselbe Eusebius, der uns die kurze Notiz über die Laodizeer Streitfrage aus Melito's Schrift mitgetheilt hat, berichtet uns auch von dem neuen „nicht geringen" Streit, der „um diese Zeit" ausgebrochen sey. Nämlich, wie er im vorhergehenden Kapitel sagt, zur Zeit der Regierung des Kommodus (180—192), da in Rom Viktor Bischof war (190—200); — also zwischen 190, in welchem Jahr Viktor Bischof wurde, und 192, in welchem Jahr Kommodus starb. Von der unmittelbaren Veranlassung sagt er nichts. Es lässt sich nun sehr wohl denken, wie eine solche Streitfrage nicht blos mit Einem Male, sondern immer wieder auf's Neue ausbrechen konnte. Es durften nur Glieder von Gemeinden der verschiedenen Observanzen bei irgend einer Veranlassung zu einer Zeit — eben der Festzeit — an einem Orte zusammentreffen; die Verschiedenheit, die schon längere Zeit bestanden haben konnte, aber noch nicht so auffällig hervorgetreten war, musste jetzt lebhafter und allgemeiner die öffentliche Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen und zu gegenseitigen Verhandlungen führen. So war es das Erstemal, bei dem Zusammentreffen von Polykarp mit Anizet in Rom, zu mündlichen Verhandlungen über die zu Tage tretende Differenz gekommen; bei dem Laodizeischen Anlass dann zu schriftlichen, denn es war natürlich, dass jede Observanz — der andern gegenüber — sich ihres guten Grundes und Rechtes bewusst zu werden und sich zu vertheidigen suchte. Sollte nun wohl in Folge immer häufigeren Verkehrs der Angehörigen der verschiedenen Observanzen mit jeder Jahresfeier auch immer schneidender die Differenz, zumal in Rom, an den Tag getreten seyn? Sollten die Bewegungen von 170 an auch noch eingewirkt haben? Gewiss nur ist, dass auf Rechnung

der leitenden Persönlichkeiten in diesem Streithandel viel zu setzen ist, wie denn überhaupt dieses Moment nie zu gering angeschlagen werden darf, das im Stande ist, jede Differenz in einer Sache zu mildern, zu ebnen, zu veredlen oder zu vergiften und recht klaffend zu machen.

Ausdehnung dieses Streites.

Die Bewegung hatte diesmal eine Ausdehnung ohne Gleichen; von Rom bis Alexandrien, von Gallien bis tief in den Orient reichte ihr Wellenschlag; fast alle Kirchen damaliger Zeit sehen wir auf dem Plan und, wie in keiner Frage zuvor, amtlich für und wider auftreten. Eusebius führt die Synoden und die Schreiben, die auf denselben gefasst wurden und zu seiner Zeit noch vorhanden waren, an. „Man hat noch jetzt ein solches von der damaligen palästinensischen Synode, gehalten unter dem Vorsitz von Theophilus, Bischof von Cäsarea, und Narziss, Bischof von Jerusalem; desgleichen eines von den Bischöfen, die zu Rom wegen dieser Streitigkeit versammelt waren, das den Namen Viktor's trägt; ferner eines von den Bischöfen in Pontus, denen Palmas als der Aelteste vorstand; eines von den Gemeinden in Gallien, über welche Irenäus die Aufsicht führte; ausserdem eines von den Bischöfen in Osroene und den dortigen Gemeinden; ebenso von Bakchyllus, dem Bischof von Korinth, und sehr vielen Andern". Eus. 5, 23. Alle diese standen auf der einen Seite, Viktor von Rom an der Spitze; es ist die „abendländische" Partei, wie man sie kurzweg genannt hat, — die Majorität. Auf der andern Seite standen, mit Ausnahme von Pontus, die Kirchen Kleinasiens, Polykrates, Bischof von Ephesus, an ihres Spitze.

Gegenstand und Wesen der Differenz nach den Quellenberichten.

Gegenstand und Wesen der Differenz gibt Euseb auf Grund jener Synodalschreiben dahin an: „Die Gemeinden von ganz (Klein-)Asien glaubten nach älterer Ueberlieferung den 14. Monatstag am (= für das, als) Heils-Passa (Passa des Erlösers; Passa Soterion) einhalten zu sollen, an welchem den Juden das Lamm zu opfern geboten war; so dass man durchaus nur an diesem Tage, auf welchen Wochentag er auch fallen möge, den Schluss der (Passa-)Fasten machen solle; während die Gemeinden in der ganzen übrigen Oekumene (Gallien, Rom, Alexandrien, Korinth, Palästina, Pontus, Osroene) an der noch jetzt (zur Zeit des Euseb) herrschenden Sitte (Passa-

praxis) nach apostolischer Ueberlieferung festhielten, dass es nicht angehe, an einem andern als dem Auferstehungstage unseres Herrn das (Passa-)Fasten zu endigen"[1]. Auf den sofort über diese Streitfrage gehaltenen (oben genannten) Synoden die auf Seite der okzidentalen Observanz standen, sprach man sich dann, sagt Euseb, einstimmig dahin aus, „dass an keinem andern als an dem Sonntag das Mysterium (= Sakrament) der Auferstehung des Herrn von den Todten (d. h. die dem Ostertag zukömmliche, von ihm nicht zu trennende Osterkommunion) gehalten werden und dass nur an diesem das Passafasten seinen Schluss haben sollte". Diess wurde „als kirchliches Dogma" (= Beschluss) überall hin schriftlich mitgetheilt.

[1] Eus. 5, 23.

Hiernach handelte es sich um den „Tag", an dem das Buss- und Trauerfasten, das dem Passa voranging, geschlossen und das (österliche) Abendmahl gehalten werden sollte. Die Okzidentalen setzten diess Fasten bis zum Ostersonntag fort und hörten damit erst bei der Feier des Abendmahls am Osterfeste auf, wiewohl sie, wie wir aus Hippolyts Fragmente sehen, die ιδ keineswegs gering achteten, vielmehr (eben sie) als den Todestag des wahren Passalammes feierten. Die Orientalen dagegen glaubten schon an der ιδ das Fasten beendigen zu sollen, was allerdings auf einen ganz besonderen Grund schliessen lässt, der sie bewog, gerade in diesem Zeitpunkt den Fastenschluss eintreten lassen zu sollen.

Das Ansinnen des römischen Bischofs.

Diess ist die Frage, in der und über die wir fast die ganze Kirche in zwei Lager getheilt sehen, so dass der Unbefangene nicht umhin kann, zu fragen, was denn für wichtige christliche Interessen hier auf dem Spiele standen. Interessen waren gewiss im Spiel; und auf solche führt uns der weitere Hergang, der uns nach Rom versetzt, von wo offenbar die Fäden ausgingen und wieder zusammenliefen, die aus dieser Frage ein hierarchisches Netz bildeten. Der römische Bischof Viktor nämlich verlangte von den Asiaten Anschluss an die okzidentale Festsitte; er drohte im Weigerungsfalle geradezu mit Aufhebung der Kirchengemeinschaft. Leider ist sein Schreiben nicht auf uns gekommen, das gewiss über den Stand der Dinge manchen Aufschluss gäbe; dagegen ist uns

die Antwort, die Polykrates, Bischof von Ephesus, an ihn gerichtet hat, von Eusebius aufbewahrt; — ein authentischer Bericht von hohem Werth, der aber noch mehr Werth hätte, wenn er in seiner ganzen Vollständigkeit uns mitgetheilt wäre, uns aber auch so den Ernst, mit dem die Asiaten dem römischen Ansinnen sich widersetzten und für ihre eigene Festsitte einstanden, zu erkennen gibt. Polykrates beginnt mit der Versicherung, dass sie „den Tag (die ιδ) unverfälscht halten und weder Etwas dazu noch davon thun"; worauf eine Berufung auf die gefeierten Autoritäten der kleinasiatischen Observanz folgt. Vielleicht hatte Viktor für die abendländische Sitte sich auf die Apostel Petrus und Paulus, die in Rom begraben liegen, berufen, wogegen Polykrates nun auf die grossen Todten, die durch Asien hin liegen, hinweist. „Denn (auch') in Asien liegen grosse Lichter (Gestirne) begraben, die auferstehen werden am Tage der Erscheinung des Herrn, wenn er mit Herrlichkeit vom Himmel kommen und alle Heiligen auferwecken wird. Da ist Philippus, der Apostel aus der Zahl der Zwölfe, der in Hierapolis ruht, mit zwei Töchtern von ihm, die als Jungfrauen ergraut sind; und eine dritte Tochter von ihm, die im h. Geist gewandelt, ruht in Ephesus. Da ist auch noch Johannes, der an der Brust des Herrn gelegen, der ein Priester gewesen, so das Hohepriesterdiadem trug, auch Märtyrer (Zeuge) und Lehrer. Dieser ruht in Ephesus. Da ist auch noch Polykarpus, der Bischof und Märtyrer zu Smyrna, und Thraseas, auch Bischof und Märtyrer von Eumeneia, der in Smyrna begraben liegt. Nicht zu gedenken des Sagaris, Bischofs und Märtyrers, der in Laodizea liegt, und des seligen Papirius und Melito's (S. 292), des Eunuchen (= der um des Himmelreichs willen, Mt. 19, 12, sich der Ehe enthielt), der nach allen Theilen im h. Geist gewandelt ist; er liegt in Sardes und erwartet das Bischofsamt vom Himmel am Tage seiner Auferstehung von den Todten. Diese alle haben den Tag des 14. das Passa gehalten nach dem Evangelium, in nichts abweichend, sondern nach der Norm des Glaubens sich richtend; und so denn auch ich, Polykrates, der ich geringer bin als ihr alle, nach der Ueberlieferung meiner Anverwandten, von denen einige meine Vorgänger

Des Polykrates Antwort.

'vrgl. Eus. 3, 31.

gewesen sind, — sieben meiner Anverwandten nämlich waren Bischöfe und ich bin der achte, und durchweg haben meine Verwandten den Tag gefeiert, da das Volk der Juden den
'Eus. 5, 24. Sauerteig aus den Häusern schaffte (den 14.)"'.

Also das Ephesus des Johannes, Lydiens wichtigste Stadt mit den umliegenden lydischen Gemeinden Sardes und Smyrna, und das Hierapolis des Philippus, Phrygiens Hauptstadt mit den phrygischen Städten Laodizea und Eumeneia — diess sind die Gemeinden, die für die asiatische Festsitte vor allen einstehen; und unter den Autoritäten steht in erster Linie und an der Spitze (nicht Johannes, sondern) Philippus mit seinen in der Urkirche hochberühmten Töchtern, von deren
'3, 39. Ansehen noch Papias und der Montanist Proklus' Zeugniss geben. Als zweiten lässt Polykrates dann den Johannes folgen, den er ausser den Ehrentiteln eines „Blutzeugen" (Apok. 1, 2?) und „Lehrers" noch mit der eigenthümlichen Bezeichnung schmückt: „der die Stirnbinde (Aaron's) trug" (vrgl. Exod. 24, 6); — ein Attribut hohepriesterlicher Auszeichnung, das den Apostel vielleicht nur im Allgemeinen als den gottgeweihten Priester, dem der Zutritt in das Heiligthum geöffnet gewesen sey, als den Seher der Apokalypse darstellen soll, vielleicht aber auch mit besonderer Beziehung gewählt ist, um
'Epiph. hær. 29, 4; 78, 14. dem Jakobus die Wage zu halten, von dem ebenfalls' gesagt ward, er habe als Hoherpriester Christi das Diadem auf dem Haupte getragen, und auf den die römisch-palästinensische Tradition, die für sich auch „apostolische" Autorität in Anspruch nahm, sich berufen haben mochte. Auf diese zwei apostolischen Autoritäten lässt Polykrates sogleich, wie in einem Sprunge, den Mann folgen, welcher die kleinasiatische Observanz zuerst den Römern gegenüber vertreten hatte: Polykarp, an den sich Thraseas, Sagaris, dann der sonst ganz unbekannte und nur durch den einfachen Titel: „der Selige" bezeichnete Papirius, und als jüngster und letzter Melito anschliessen, der sehr hervorgehoben wird, und den wir bereits als Verfasser einer Schrift über das Passa bei Gelegenheit des Laodizeer Streites kennen lernten; — eine Aufzählung, in der auf befremdliche Weise Apolinaris fehlt, der Zeitgenosse Melito's und (s. S. 293) nicht minder berühmt als dieser

und gleich diesem Verfasser einer Schrift über das Passa, die er wahrscheinlich auch aus Anlass des Laodizeer Streites geschrieben hatte und in der er sich über die Bedeutung der ιδ aussprach. Wenigstens, wenn Apolinaris auf der Seite stand, auf der Polykrates, dürfte man ihn mit Grund in einem Verzeichniss aufgeführt erwarten, dessen leitender Gesichtspunkt doch kein anderer seyn konnte, als eben diejenigen Männer aufzuführen, welche die asiatische Observanz entweder begründet oder besonders vertheidigt hatten. Zuletzt kommt Polykrates, nachdem er seine Autoritäten aufgezählt, auf sich selbst zu sprechen, wie er aus einer ganz bischöflichen Familie abstamme, die durchweg die ιδ gefeiert habe. „Und ich nun, meine Brüder, der ich 65 Jahr alt im Herrn geworden bin und mit Brüdern von der ganzen Welt Umgang gehabt und die ganze h. Schrift durchgangen habe, werde mich denn auch nicht einschüchtern lassen bei den Drohungen (Viktors); denn meine Vorfahren (oder: Leute, die grösser waren als ich) sagten: man solle Gotte mehr gehorchen als Menschen". Also schliesslich auch noch auf sein eigenes, langes im Herrn verbrachtes Leben, das wohl Bürge seyn dürfte, dass er auf Nichts bestehe, was unchristlich wäre, beruft er sich, und auf den weiten Kreis seiner christlichen Bekanntschaften, der sich nicht auf Kleinasien nur beschränke, und auf die h. Schrift, die, so viel er sie auch durchgangen, ihn doch nichts habe finden lassen, was der asiatischen Observanz entgegen wäre oder sie als nicht schriftgemäss erkennen liesse. Sind diese Versicherungen vielleicht ebenso viele Entgegnungen auf Behauptungen im Schreiben Viktors? Hatte der römische Bischof dem ephesinischen etwa (auch) geschrieben, er solle nur „die Schrift" durchgehen, er werde sie im Widerspruch mit der asiatischen Observanz finden; und: er nehme einen beschränkten Standpunkt ein, dem alle Gemeinden der Oekumene — der Christenheit — entgegenstünden; er sey nur eine winzige Minorität? Gewiss ist, dass Viktor in seinem Schreiben das Verlangen ausgedrückt hatte, Polykrates solle die andern Bischöfe Kleinasiens zusammenberufen — vielleicht (auch) mit dem Beisatz, er werde dann finden, wie die grosse Mehrheit (selbst in Kleinasien) gegen ihn stehe. Polykrates

hatte diess gethan und schrieb hierüber: „Ich könnte aber die Bischöfe, die (bei der Abfassung dieses Schreibens) zugegen waren, namentlich anführen, denn wie ihr verlangt habt, dass ich sie zusammenberufen solle, so habe ich gethan; und ihre Namen, wenn ich sie (hier) niederschriebe, wären eine grosse Menge; sie aber, als sie mich kleinen Mann sahen, stimmten dem Briefe (einfach) zu, da sie wohl sahen, dass ich meine grauen Haare nicht umsonst getragen habe, sondern durchweg in Jesu Christo gewandelt bin". So stehe demnach wie die kirchliche Vergangenheit so auch die kirchliche Gegenwart Kleinasiens für die Sitte ein, deren Verfechter er sey, und von der er sagt, dass man sie „unverfälscht" behalten habe, und die er in den Worten bezeichnet: „den 14. Nisan das Passa halten; den Tag feiern, da die Juden den Sauerteig wegschafften". Leider! nur, dass er nirgends sich bestimmt darüber ausspricht, was denn an diesem „Tage", dieser ιδ das sey, um dessen willen er ihn so unverrückt „beobachten" zu müssen glaubt und sich in seinem christlich-kirchlich-traditionellen Bewusstsein für so gebunden an ihn erachtet.

Wir haben den Beschluss der Okzidentalen mitgetheilt, und nun auch Polykrates, den Hauptsprecher der Asiaten, abgehört. Gehen wir nun, um den Ernst des Streites einigermassen zu begreifen, auf die Motive desselben ein, die wir zum Theil schon angedeutet haben.

Die Motive des Streites: die beiden Persönlichkeiten;

Dass eine Differenz, die im Anfang noch friedlich besteht, darum nicht immer so friedlich bestehen wird, sogar früher oder später Gegenstand eines Streites werden kann, lässt sich von vornherein annehmen. Es können die Verhältnisse sich ändern, und mit den veränderten Verhältnissen kann auch die Differenz selbst eine andere Bedeutung erhalten als sie früher hatte; es können aber auch die Menschen anders werden, oder vielmehr andere Persönlichkeiten oder Karaktere an die Spitze treten, unter deren Händen früher friedliche Differenzen zu Rissen werden. Wir haben es schon gesagt, dass in der Welt der Wirklichkeit dieses Moment nie zu gering anzuschlagen ist. Bei dem in Rede stehenden Streit setzen wir es in erste Linie. Wenigstens, dass die Differenz Gegenstand

eines solchen heftigen Streites werden und weit und breit die Kirchen in Mitleidenschaft ziehen konnte, davon ist ohne Zweifel die nächste Ursache in den Persönlichkeiten der beiden Hauptführer in beiden Lagern zu suchen. Es sind zwei harte Köpfe, die hier an einander gerathen sind; auch Polykrates, so viel Demuth er zur Schau trägt, ist nicht frei von Halsstarrigkeit, wie denn sein Brief eine Mischung von amtlichem (hierarchischem) Hochmuth und persönlicher Selbsterniedrigung zeigt, die uns schon an dem falschen Ignatius so widerlich gewesen ist.

Die Zentralisations- und Prinzipats-Gedanken Viktor's (Roms);

Aber Polykrates vertheidigt doch nur den eigenen Grund und Boden; er greift nicht an, er wehrt sich nur als der Angegriffene; und die Frage war auf dieser Seite nicht: Ephesus oder Rom, sondern Rom und Ephesus. Dagegen ist es Viktor, der an- und übergreift, — ein rechter Hierarche, in dem, Einem der Ersten, wo nicht dem Ersten, uns jene „römische" Politik begegnet, die für die Kirche Roms, d. h. den jeweiligen Bischof daselbst nicht blos eine „vorzüglichere", eine hervorragende und einflussvolle Stellung in Anspruch nimmt, was auch Andere damals, z. B. Irenäus (s. u.), den wir doch dem gewaltthätigen Zufahren Viktor's werden in Weg treten sehen, ja Polykrates selbst, der auf das Ansinnen Viktor's hin die kleinasiatischen Bischöfe zusammenberufen hatte, anerkennen; sondern deren Tendenz geradezu und faktisch schon auf ein Prinzipat und Supremat geht. Oder wie anders kann man die Richtung eines Mannes qualifiziren, der für die Andern nur Eines von beiden kennt: entweder unbedingten Anschluss an die Observanz, die er allein anerkennt, oder Ausschluss von der Kirchengemeinschaft als „Heterodoxe". Denn sicher verstand er unter der Gemeinschaft der Kirche, die er den Asiaten aufkündete, nicht die römische Kirche nur, sondern die allgemeine, „katholische", deren Bildung in das letzte Dritttheil und den Schluss des zweiten Jahrhunderts fällt und seinem Streben halbwegs entgegenkam; daher denn auch diess sein Dringen auf allgemeine Gleichförmigkeit in der Kirche, auch im Ritus, das Hand in Hand ging mit seiner Supremats-Tendenz; — beides abwechselnd sich Mittel und Zweck. Man sieht: ein Haupt-

motiv des Streites war das gewaltthätige Zufahren Viktor's, waren die römischen Zentralisations- und Prinzipats-Gedanken, — Motiv genug auch für Polykrates, nur schon um dieser römischen Zumuthungen und Uebergriffe und Gewaltthätigkeiten willen, noch abgesehen von der Sache selbst, die Rechte der kleinasiatischen Kirche und ihrer selbstständigen Existenz der römischen gegenüber zu vertheidigen. Kann doch eine Sache, wie unbedeutend sie an sich sein mag, eine hochwichtige werden durch ihre Verumständungen und was sich an sie knüpft.

Die „Pietäts-Pflichten" auf beiden Seiten; Noch auf einen andern Punkt müssen wir aufmerksam machen, der die Zähigkeit des Streites motivirt. Auf beiden Seiten hören wir mit vieler Emphase Berufungen auf ein altes Herkommen, näher, auf „apostolische" Tradition; auf Seiten der asiatischen Quartodezimaner in bestimmten Worten auf Philippus und Johannes; auf Seite der Antiquartodezimaner geschieht's nur im Allgemeinen, z. B. die palästinensischen Bischöfe reden von einer „Ueberlieferung über das Passa, welche von den Aposteln sich durch Sukzession auf sie fortgepflanzt habe"'. Wir können zwar diesen Aussprüchen und Berufungen, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aufkommen, keine streng geschichtliche Glaubwürdigkeit beilegen. Es will eben keine Partei von geringerer Autorität seyn als die andere; jede das ächt Apostolische haben. Ist doch keine Häresе, die nicht, selbst für ihre allersubjektivsten Einfälle, apostolische Autorität beanspruchte und von apostolischer Tradition spräche; in der „katholischen" Kirche aber ist diese Zurückführung der Tradition auf apostolische Autoritäten und deren direkte Fortpflanzung durch unmittelbare bischöfliche Sukzession im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts ein Grundsatz und eine Mode geworden, wie wir gerade an Irenäus sehen werden, der einer der Ersten und Eifrigsten ist, diese „katholische" Theorie, die sich für Geschichte ausgibt, einzubürgern. Wie viel oder wie wenig historischen Grund sie aber auch hatte, — die Kirchen, die für sich ein Recht darauf zu haben glaubten, fanden nun einmal darin den höchsten Ausdruck für das gute Recht ihrer autonomen Existenz und eigenen Sitte; und nichts war geeig-

'Eus. 5, 25.

neter, die Anhänglichkeit an das alte Herkommen zu verstärken; ja es aufrecht zu erhalten schien nun eine heilige Pflicht der Pietät gegen die apostolischen Stifter und die altehrwürdigen Träger der Ueberlieferung. Und nur schon mit Beziehung auf diese Motive konnte Polykrates wohl seinen Widerstand gegen Viktor in das Wort zusammenfassen: man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen; — ein Wort, das man schon angewandt hat in noch viel untergeordneteren Streitigkeiten, als dieser Passastreit erscheint, und doch darum nicht immer mit Unrecht.

Der unmittelbare Gegenstand des Streites selbst. Wesen dieser Differenz

Wir haben bisher von dem unmittelbaren Gegenstand des Streites abgesehen, zu dem wir uns nun wenden. — Den Okzidentalen war also der Sonntag nach der ιδ der Tag der (Oster-)Kommunion und des Endes des Passafastens; ihnen hatte der Auferstehungssonntag die Bedeutung eines christlichen Jahresfestes, „von welchem aus sodann die Passawoche mit ihren dem Sonntag vorangehenden, durch Fasten begangenen Tagen zu einem jährlich in derselben Ordnung wiederkehrenden Festzyklus sich gestaltete“. Die Okzidentalen dagegen hielten an dem „Einen Tag“, der ιδ fest, die „man für das Fest des Heils-Passa einhalten müsse“. Was ist nun aber das „Fest des Heils-Passa“ ihnen gewesen und was „die ιδ“? zwei Punkte, die sich gegenseitig bestimmen.

Streitige Auslegung der Quellenberichte hinsichtlich der Festsitte der Orientalen. Die eine Auslegung. Weizel, die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte; 1848.

Die Meinungen der Neueren gehen hierüber, wie schon oben angedeutet, auseinander. Nach den Einen war den Orientalen „das Fest des Heils-Passa“ das Todesfest Jesu und die ιδ der Freitag als der Todestag Jesu; und die Differenz zwischen den Okzidentalen und Orientalen bestand hiernach darin, dass jenen das festliche Hauptmoment auf die Auferstehung fiel, während die Orientalen (in ihrer Passafeier) den Hauptakzent auf den Tod Jesu und auf die eben durch den Tod schon vollbrachte Erlösung legten. Und um dieser rein christlichen Heilsthatsache willen, die im Todesjahr des Herrn ihnen auf den 14. Nisan fiel, „an dem den Juden ein Lamm zu opfern geboten war“, ist hiernach den Asiaten, denen diess „kein zufälliges Zusammentreffen, sondern eine sinnvolle Ordnung Gottes war, die ebenso den Zusammenhang des N. T's. mit dem A. als seine Superiorität über das letzere

veranschaulichte", Fastenschluss und Abendmahl auf diesen 14. Nisan gefallen, für dessen Feier „bei der nahen Verwandtschaft zwischen Typus und Erfüllung und bei der Verknüpfung ihrer jährlichen Wiederkehr mit der des jüdischen Passafestes" eben darum keine Benennung näher lag als die eines auf den Heiland und das Heil, das er gebracht, bezüglichen Passa. Näher dann sey ihnen, — wovon aber allerdings in den Quellen nichts steht, — auf den Nachmittag dieses 14. Nisan, an dem mit dem Eintritt des Todes Jesu die grosse Heilsthatsache ihnen auch vollbracht schien, Fastenschluss und Kommunion gefallen, so dass sie „schon am Abend des Todenfestes die frohe Festfeier eröffneten, die bis zur Pentekoste dauerte". Nach dieser Fassung handelte es sich also im Jahre 190 nicht um den Unterschied einer rein christlichen Feier und einer gemischt-jüdischen Passafeier wie im Jahr 170, denn auch den Kleinasiaten von 190 ist das typische Passalamm in Jesu als dem wahren Passalamm erfüllt und somit abrogirt; und wenn die Kleinasiaten von 190 denselben Tag mit den Juden feierten, so ist daraus durchaus nicht auf einen judaisirenden Karakter ihrer Feier zu schliessen. Hiernach stehen sie vielmehr auf demselben (eigenthümlich christlichen) Boden wie Apolinaris, mit dem dann auch Melito, auf den ja Polykrates sich beruft, übereinstimmt als Vertheidiger derselben Observanz. Hiernach sind sie auch wohl zu unterscheiden als „katholische" Quartodezimaner von den „häretischen" Quartodezimanern, die 170 in Laodizea zum Vorschein kamen und später noch vielfach, welche die ιδ nicht nach ihrer christl. Bedeutung sondern judaisirend feierten, — eine vereinzelte, isolirte Partei, mit der die kleinasiatische Gesammtkirche nichts zu schaffen hat. Hiernach ist ferner die Berufung dieser Kleinasiaten auf Johannes den Apostel ganz im Einklang mit dem vierten Evangelium; auch stimmen sie mit den Okzidentalen ganz überein in der ιδ als dem Todestag Jesu; und die Frage, die 190 zwischen beiden zur Sprache kam, ist eine andere und neue, auf die sich die bisherige Kontroverse noch gar nicht bezogen hat; es sind daher die verschiedenen Passakontroversen von 160, 170 und 190 auch gar nicht Momente oder Epochen Eines und desselben Passastreites. Sondern

der Streitpunkt zwischen den Okzidentalen und Asiaten im Jahr 190, die wesentlich auf demselben dogmatischen Standpunkt stehen, besteht darin, dass diesen der Hauptwendepunkt des Uebergangs von der Trauer der Fastenzeit zur Festfreude auf den mit dem 14. Nisan unzertrennlich verbundenen Todestag Jesu fiel, jenen dagegen auf den immer nur an einem Sonntag gefeierten Auferstehungstag.

Die andere Auslegung.

Anders stellt sich die Sache nach der andern Auffassung', wornach die Orientalen unter dem „Fest des Heils-Passa" das von Jesu noch in seinem Todesjahr mit seinen Jüngern gehaltene Mahl, das ursprünglich ein Passamahl gewesen, und an das sich das Abendmahl anknüpfte, gemeint haben. Hiernach war den Asiaten die ιδ nicht der Todestag Jesu (nicht der Freitag der Urwoche, sondern der Donnerstag); und nur darum feierten sie dieses Mahl, mit dem sie die (Passa-)Fasten schlossen, und an diesem 14., weil der Herr es selbst auch noch gefeiert hatte und zwar an diesem vom Gesetz vorgeschriebenen 14. Nisan; nicht aber hielten sie sich an diesen jüdischen Termin der ιδ gebunden „deshalb, weil sie den an diesem Tage gestorbenen Jesus als das Passalamm betrachteten". Hiernach beschlossen sie ihre Passafeier mit dem Passamahl, und mit dem Passamahl die Passafasten überhaupt, weil, „nachdem einmal die Nothwendigkeit, nicht mehr zu fasten", eingetreten war, sie vernünftigerweise nicht noch einmal zu fasten anfangen konnten; oder es bezog sich (wie auch wieder gesagt wird) ihr Fasten überhaupt „nicht auf die Passion", sondern war „Vorbereitung auf die Feier des Abendmahls, auf dessen Genuss man sich auch sonst durch Fasten vorbereitete"; und man kann daher auch nicht sagen, dass so der Passafastenschluss ihre Passionsfeier nicht beendigt habe, auf die sich ja diess Fasten nicht bezog, und die ohnedem ein Ende hatte mit dem Passamahl. Hiernach fiel ihnen der Todestag Jesu auf den 15., den sie aber nicht noch durch eine besondere Jahresfeier begingen; denn „das Eigenthümliche ihrer Passafeier bestand eben darin, dass sich bei ihnen Alles, was von ihnen zum Andenken an die Passionszeit Jesu geschah, in die Bedeutung des Einen Tages mit dem ihn begleitenden und wohl auch schon vorangehenden Fasten und

'Baur, das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 150; derselbe: Theol. Jahrbücher 1848; 1857. Hilgenfeld, Th. Jahrb. 1849.

dem seine Feier beschliessenden Mahl konzentrirte". Hiernach feierten sie auch die Auferstehung nicht durch einen besonderen Festtag, und hatten sie überhaupt keine andere Jahresfeier, als eben nur die am 14.; „denn sobald diese vorüber war, hatten Tod und Auferstehung für sie nur dieselbe Bedeutung, die sie auch sonst an den gewöhnlichen Tagen hatten; und hieraus erklärt sich, warum so konstant immer nur von dem Einen, das ganze christliche Passa in sich darstellenden Tage die Rede ist und nie zwischen Tod und Auferstehung unterschieden wird". Hiernach war der Streit zwischen Rom und Kleinasien im Jahr 190 nicht blos im Zusammenhang mit der Differenz von 160, sondern auch mit der Laodizeer Kontroverse vom Jahr 170, nur eine Fortsetzung in grösseren Dimensionen, und es handelte sich hier wie dort um dasselbe Streitmoment, um denselben Gegensatz. Hiernach waren auch die Kleinasiaten von 190 dieselbe Partei mit den Laodizeern von 170, und Apolinaris ist der Gegner von Melito, auf den sich Polykrates beruft, und somit auch auf der Gegenseite des Polykrates und der Kleinasiaten von 190. Hiernach fällt auch der gemachte Unterschied zwischen „katholischen" und „häretischen" Quartodezimanern als „reine Fiktion"; und auch jener Blastus, von dem gesagt wird, er habe insgeheim den Judaismus einführen wollen, indem er behauptete, das Passa dürfe nur nach dem Gesetze Mosis am 14. Nisan gefert werden, ist zu derselben Partei zu rechnen, zu der auch die überwiegende Mehrzahl der Kleinasiaten in diesem Streit gehört. Hiernach trifft der den „Quartodezimanern" gemachte Vorwurf, dass sie als „Beobachter" der ιδ judaisiren, ebenso gut die Kleinasiaten von 190 wie die Laodizeer von 170 und den Blastus; und in dem zähen Festhalten an diesem „Tag" ist „die letzte bedeutende Erscheinung jener Richtung zu erkennen, welche das Christenthum als ein innerjüdisches auffasste und den Kern der jüdischen Institutionen auch in ihm noch festhalten wollte", wiewohl die Quartodezimaner sonst weit entfernt sind von Ebionitismus, und auch nach dem Zeugniss ihrer Gegner — abgesehen von diesem Einen Punkt — in allem Uebrigen mit demjenigen übereinstimmten, was von den Aposteln überliefert

worden ist. Hiernach war „das grosse Ziel, das Rom verfolgte, trotz alles hierarchischen Beisatzes, doch kein anderes als ein Band zu zerreissen, welches das Christenthum noch in einer unselbstständigen Weise an die jüdische Religion fesselte". Hiernach endlich ist die kleinasiatische Passafeier zwar ganz im Einklange mit der synoptischen Darstellung, mit „dem Evangelium", wie Polykrates mit Recht sagen konnte, nämlich dem des Matthäus, und „ein geschichtliches Zeugniss dafür, dass die auf den 14. Nisan fallende Thatsache der christlichen Urgeschichte nicht der Tod Jesu war, sondern das von ihm mit den Jüngern noch gehaltene Passamahl", aber im Widerspruch mit dem 4. Evangelium, das Jesus als das wahre Passalamm und den 14. Nisan als den Todestag Jesu hinstellt — und eben damit „auf immer mit dem Judenthum bricht"; woraus „mit unabweisbarer Konsequenz sich ergibt, dass das 4. Evangelium unmöglich zum Verfasser den Apostel Johannes haben kann, auf den doch die Kleinasiaten für ihre Observanz sich berufen", sondern selbst erst „als das Produkt der Bewegung begriffen werden muss, welche den Passastreit als das letzte entscheidende Stadium des Kampfes der katholischen Kirche mit dem Judenchristenthum veranlasst hat". Man sieht: hiernach ist der Streit zwischen Rom und Kleinasien im Jahr 190 nicht blos ein ritueller, sondern wie 170 der Laodizeische, nur in noch grösserem Massstab, auch ein exegetischer und dogmatischer.

Im Vorstehenden haben wir die verschiedenen Ansichten über den Sinn und die Bedeutung des Streites von 190 einander gegenübergestellt.

Für die eine Auffassung (die letztere) spricht im Bericht des Euseb der Ausdruck der Orientalen: „Fest des Heils-Passa", – ein Ausdruck, welcher ebenso wohl den gesetzlichen als den christlichen Karakter der Feier bezeichnen kann, und den die Okzidentalen nicht brauchen; ferner die Bezeichnung der ιδ als des Tags, „an dem den Juden ein Lamm zu opfern befohlen war" (denn warum heisst es nie klar und unumwunden: „an dem Christus geopfert ward"?); auch die ähnliche Bezeichnung dieses Tages im Briefe des Polykrates als „des Tages, an dem das Judenvolk den Sauerteig aus den Häusern

Die Momente, die für die letztere Auslegung sprechen;

schaffte", so wie die Versicherung, dass sie, die Asiaten, „den Tag unversehrt hielten, nichts dazu, nichts davon thäten", — eine „religiöse Gebundenheit", welche diess Werthlegen auf den bestimmten Monatstag in einem andern Motiv begründet erscheinen lässt, als darin, dass sie den an diesem Tage gestorbenen Jesus als das Passalamm betrachteten, das auch die Okzidentalen in Jesu sahen, ohne darum an den 14. so gebunden zu seyn, dass sie seinen Todestag schlechthin an keinem andern Tage als nur am 14. begehen zu dürfen glaubten; der Umstand endlich, dass Polykrates in seiner Aufzählung der kleinasiatischen Autoritäten des Apolinaris nicht gedenkt, dessen Erwähnung, wenn er auf seiner Seite stand, ihm doch ebenso nahe lag als die des Melito, ist auch nicht ohne Bedeutung.

Die Momente, die für die erstere Auslegung sprechen.

Für die andere Auffassung dagegen spricht, dass in dem „kirchlichen Beschluss" nur von der Differenz des Tages der Eucharistie und des Fastenschlusses die Rede ist, nicht aber von einem Gegensatz von christlicher und judaisirender Feier; dass überhaupt nirgends den Asiaten von 190 vorgeworfen wird, dass sie judaisiren; ganz besonders aber der Eindruck, den diese Streitigkeit auf Irenäus gemacht hat, der, wie wir sehen werden, von einer demselben etwa zu Grunde liegenden dogmatischen Differenz nichts weiss, sondern nur von einer rituellen.

Die Entscheidung in einer Frage, die so viele „Für" und „Wider" hat, ist, wie man sieht, eine schwierige; indessen sind wir der Meinung, man habe die Schwierigkeit unnöthig vergrössert durch Motive, die Parteistandpunkten angehören.

Versuch einer unparteiischen Entscheidung.

Wenn man unbefangen die Berichte liest, kann man wohl kaum anders als der Ansicht zustimmen, es haben die Kleinasiaten von 190 an der ιδ festgehalten als dem Tag des Fastenschlusses und des Heils-Passa nicht deswegen, weil ihnen diess der Tag der Kreuzigung gewesen wäre, sondern darum, weil es ihnen der Tag des letzten Passamahls des Herrn und der damit verbundenen Einsetzung des Abendmahls war; und dass sie eben diess unter dem „Passa des Herrn" verstanden; dass sie somit dem uralten synoptischen Berichte folgten. Dagegen sind wir nicht der Meinung, dass

die Asiaten diess in „judaisirendem" Geiste und aus judaisirenden Motiven thaten, wenn man anders nicht den Vorgang des Herrn nach dem synoptischen Bericht judaisirend nennen will; denn sie berufen sich auf das „Evangelium" und nicht auf das Gesetz. Wir glauben überhaupt nicht, dass die Pointe dieses Streites eine dogmatische war, und können demselben, für wie ein bedeutsames Zeichen der Zeit wir ihn auch ansehen müssen, darum auch nicht die Bedeutung beilegen, die man ihm für die Geschichte der Ausscheidung des jüdischen Christenthums durch die heidenchristlich-katholische Kirche als einer Art Emanzipation von den letzten Banden des Judenthums hat geben wollen, denn die Männer, die mitten im Streite selbst stehen, wissen und sagen davon nichts. Dass man aber an der ιδ festhalten und „das Passa des Herrn" feiern konnte ebenso aus christlichen wie jüdischen Motiven, haben wir gesehen. Man hat daher, ehe man von „Judaisiren" in jeder Phase und bei allen Anhängern der ιδ ohne Unterschied sprechen darf, erst nachzusehen, ob, was die eine Phase karakterisirt und die eine Partei mit Recht trifft auf Grund ihrer eigenen Anschauungen wie nach den Widerlegungen ihrer Gegner, auch die andere trifft, damit man nicht willkürlich von dem einen Akt oder der einen Partei überträgt, wozu man nach der Aussage der vorhandenen Quellen doch kein Recht hat. Denn ohne Zweifel ist die Passakontroverse des 2. Jahrhunderts eine und dieselbe; nur folgt daraus nicht, dass sie nur ein Streitmoment hatte, und dass in jeder Phase immer nur dasselbe Streitmoment in Vordergrund trat. Man hat daher auch darauf zu achten, dass man nicht die Verschiedenheit der Pointen in den verschiedenen Akten übersieht. Nach unserer Ansicht nun war aber die Hauptpointe des Streites von 190 eine kultische.

Aber auch von der exegetischen Bedeutung dieses Streites können wir uns noch nicht überzeugen; oder vielmehr wir können nicht an die Berechtigung der Konsequenzen glauben, die man daraus für die Ermittelung der Richtung des Johannes und für die Nichtauthentie des seinen Namen tragenden Evangeliums gezogen hat. Es ist wahr: Polykarp und Polykrates berufen sich für die asiatische Observanz,

das heisst: (nach unserer Ansicht) für die „Beobachtung" der $\iota\delta$ als des Tages des letzten Passamahles und der Eucharistie auf den Apostel Johannes. Wir haben aber schon oben darauf hingewiesen, wie diese Berufungen auf apostolische Autorität und Tradition, die von der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an aufkommen, für uns keinen historischen Werth haben. Was im Besonderen Polykarps Berufung betrifft, so vernehmen wir sie nicht aus seinem eigenen Munde; sondern es ist der spätere Irenäus, der sie uns mittheilt, derselbe Irenäus, der überall, wo er von „apostolischen" Kirchen weiss, auch von bestimmter apostolischer Tradition in diesen Kirchen weiss und ein Interesse hat, diess nachzuweisen. Was aber den Polykrates betrifft, so ist es nicht Johannes, auf den er sich in erster Linie beruft, sondern Philippus, den er einen der zwölf Apostel nennt, der aber in der Apostelgeschichte (21, 8; 8, 14; 6, 5) als einer der „Sieben" erscheint. Er hat sonach diesen letzeren, der auch den Beinamen „der Evangelist" (Ap.-Gesch. 21, 8) führte, — denn diesen meinte er, da er dessen weissagende Töchter anführt, die in der Apostelgeschichte (21, 9) als die Töchter des „Evangelisten" erwähnt sind, — entweder mit dem Apostel Philippus (Matth. 10, 3) identifizirt oder, was wahrscheinlicher, zum Apostel erhoben, im Einklang mit der asiatischen Tradition, deren Sprecher er ist, ohne Zweifel, um durch diese Erhebung der Kirche Kleinasiens, wohin Philippus in der letzten Zeit seines Lebens vielleicht noch vor Johannes übergesiedelt war, auch sofort die Ehre und Autorität einer apostolischen Kirche zuzuwenden, „zumal der unbestimmtere Gebrauch des Apósteltitels auch für andere ausgezeichnete Verkündiger des Evangeliums ausser den Zwölfen, wie Barnabas, leicht dazu veranlassen konnte, den Evangelisten in das Apostelkollegium zu versetzen". Nur ist das doch wieder ein neuer Beweis, was von diesen Berufungen auf „apostolische" Autorität zu halten ist. Wenn daher Polykrates sich auch noch auf den Apostel Johannes beruft, so können wir in dieser Berufung als von geschichtlichem Werth nur eben das finden, dass Johannes die letzte Zeit seines Lebens in Kleinasien gelebt und gewirkt hat; dagegen, dass

er einstehen soll für die kleinasiatische Passafestsitte, das halten wir für einen Schluss des Polykrates (oder der asiatischen Kirchen), der das Eine mit dem Andern in Verbindung bringt wie Ursache und Folge, und, wie das nun einmal so die Richtung jener Zeit war, es sich gar nicht anders denken kann.

Es ist nun zwar allerdings die Chronologie der Leidenswoche und im Besonderen des Todestags Jesu im johanneischen Evangelium eine andere als in den synoptischen Evangelien; und gewiss ist auch, dass die drei Kirchenlehrer, deren Passafragmente wir aus der Passachronik kennen, sich in ihrer stillschweigenden oder ausgesprochenen Opposition gegen eine Feier der ιδ, die, wenn sie auch chritliche Motive hatte, doch auch judaisirend seyn konnte und sich so deuten liess, ganz besonders auf das 4. Evangelium stützten; aber ebenso gewiss ist, dass andere Kirchenlehrer aus dieser johanneischen Darstellung, was auch immer ihr Grund seyn mag, nicht die Konsequenzen gezogen haben, die jene zogen, und die auf dem spitzen Satze ruhen, dass Jesus als das wahrhafte Passalamm anstatt des typischen und im selben Zeitmoment geopfert worden sey; dass sie auch kein Bewusstsein hatten um den bewussten Gegensatz, in dem das 4. Evangelium zu den drei ersten angelegt seyn soll. Dem Justin ist Jesus Christus das wahre Passalamm wie dem vierten Evangelisten, — was die Vorstellung von dem neuen Bund und die Abrogation des alten in sich schliesst, wie er diess auch offen deduzirt (S. 179); und doch lässt er Jesus Christus „am Tage des Passafestes" sterben, was nur am 15. Nisan bei ihm seyn kann'. Irenäus aber, der doch unzweifelhaft das 4. Evangelium gekannt hat, und ebenso Tertullian und Origenes, die alle Jesus als das wahre Passalamm betrachten, schwanken, indem sie Jesus bald am 14. mit Johannes sterben, bald ihn an demselben Tage mit den Synoptikern noch das Passalamm essen lassen. Und ebenso lesen wir von der andern Seite, noch von Quartodezimanern späterer Zeit, dass sie in ihrer Feier des 14. die Passafeier mit dem „Gedächtniss des Leidens Jesu" kombinirten, dessen Zusammenhang mit dem Passa schon der Name (Passion, Pathos) nahe legte'.

' Dial. c. 111.

' Epiph. hær. 50, 1. Theod. hær. fab. 3, 4.

Die chronologische Differenz.

Doch wie dem seye, und welches auch der Sinn der bei den Kleinasiaten heimischen Feier der ιδ seyn mag, gewiss ist, dass, indem sie sich an den Monatstag, den 14. Nisan, auf welchen Wochentag er auch fallen mochte, für schlechthin gebunden erachteten, eben damit sich auch noch eine andere Differenz ergab zwischen ihnen und den Okzidentalen, die sich an immer denselben Wochentag, an den Ostersonntag, für Fastenschluss und Festkommunion hielten. Hatte so das Fest bei den letzteren einen stehenden Typus nach der Norm der Urwoche, den Charfreitag, der (anfänglich) bestimmt wurde als der jedesmalige Freitag, der zunächst auf den 14. Nisan folgte oder mit demselben zusammenfiel, und den Ostersonntag als den jedesmaligen nächsten Sonntag auf diesen Charfreitag, oder (später, im 4. Jahrhundert) als den jedesmaligen auf die ιδ selbst nächstfolgenden Sonntag, von dem aus dann der drei Tage rückwärts liegende Wochentag als der jedesmalige Charfreitag bestimmt ward; so fehlte der stabile Wochentypus ganz und gar der Festfeier der Orientalen, die keinen festen Wochentag einhielten, sondern nur den Monats(Jahres)tag, der eben darum durch alle Tage der Festwoche schwankte und alljährlich wieder auf einen andern Wochentag fiel.

So war also die Differenz zwischen den Okzidentalen und Asiaten von 190 eine gedoppelte. Sie war eine rituelle, sofern jene dem Ostersonntag den Fastenschluss und die Festkommunion vindizirten, welche diesen unabänderlich auf die ιδ fiel als den Jahrestag, an dem der Herr noch zum letzten Male Passa und die Eucharistie gehalten. Sie war aber auch eine chronologische: sofern die Orientalen den Jahrestag festhielten ohne alle Rücksicht auf die Norm der Urwoche, d. h. die Wochentage, während die Okzidentalen, denen der Sonntag der stehende Tag der jährlichen Feier nicht seyn konnte, ohne von dem 14. Nisan sich abzulösen, die Norm der Urwoche (den Wochentag) mit dem Monats-(Jahres)tag kombinirten. —

Nachdem wir die Streitfrage kennen gelernt haben, wenden wir uns wieder zu unserer Geschichte.

Der Widerstand des Polykrates und der Kleinasiaten, die sich die römische Sitte nicht aufdringen lassen wollten, reizte den Viktor auf's Aeusserste, und der Streit erreichte seinen Höhepunkt. Der römische Bischof, sagt Euseb, „machte den Versuch, mit Einem Mal die Gemeinden von ganz Kleinasien als Heterodoxe von der Einheit und Gemeinschaft der Kirche abzuschneiden, und brandmarkte sie durch Briefe, in welchen er alle dortigen Brüder gänzlich ausser Gemeinschaft erklärte". Mochte er hoffen, es würde die „katholische" Kirche aus „katholischem" Einheitstriebe, und gemäss der zusammenschliessenden Richtung, die bereits begonnen hatte, ihm zustimmen? mochte er wenigstens zu den Bischöfen und Synoden, die sich gegen die kleinasiatische Observanz ausgesprochen hatten, sich dieser Zustimmung versehen? Er sollte erfahren, dass wenigstens lange nicht Alle das, was er auf seine eigene Hand hin und ohne ihre Autorisation gethan, anerkenneten, vielmehr sein Supremats-Streben indirekte desavouirten; dass sie zwischen Einheit des Glaubens und Uniformität der Observanzen zu unterscheiden wüssten und dass sie zur Katholizität der Kirche zwar die erstere und ganz wesentlich, nicht aber die letztere rechneten. „Das Verfahren Viktor's, fährt nämlich Eusebius fort, gefiel nicht allen Bischöfen; sie richteten daher die Gegenforderung an ihn, er solle friedliche Gesinnungen annehmen und denken, wie es die Einigung und Liebe gegen den Nächsten erfordere. Und unter den Stimmen dieser Bischöfe hat man auch solche, welche Viktor ziemlich hart anfassten. Zu den letzteren gehört das Schreiben des Irenäus, das er als Vorstand der Brüder in Gallien in deren Namen abschickte"[1].

Viktor's Vorgehen.

[1] Eus. 5, 24.

Hiermit kommen wir auf Irenäus und auf die Stellung, die er in diesem Streithandel eingenommen hat, und die, um es von vornherein zu sagen, seinem Geist wie seinem Karakter alle Ehre macht.

Irenäus und die Passafrage.

Nichts ist, wie wir schon bemerkt haben, der Auffassung von der grossen dogmatischen Bedeutung, zu der man diese Passastreitigkeit von 190 aufgeblasen hat, ungünstiger als die Auffassung, die Irenäus von ihr hat und die Art, wie er sich über sie ausspricht. Er hat, man muss es sagen, nur

gar keine Ahnung von dem, was ihr Kern in dogmatischer und exegetischer Beziehung seyn soll. In seinem grossen Werke gegen die Ketzer aber lässt er Jesus „das Passa essen
'2, 22, 3. und am folgenden Tage (also am 15.) sterben"' — nach den Synoptikern und mit den Kleinasiaten; an einer andern Stelle dagegen sagt er: „Moses wusste auch den Tag der Passion und hat ihn typisch vorausangedeutet, indem er ihn das Passa nannte; und an eben demselben Tage, den Moses so lange Zeit vorher vorausverkündet, hat der Herr
'4, 10, 1. gelitten und so das Passa (den Passatypus) erfüllt"'; — wornach Irenäus, wie oben schon bemerkt, den Herrn doch wieder am 14. leiden und sterben lässt nach Johannes und mit Apolinaris und den Andern; ohne sich übrigens irgendwie darüber auszusprechen, wie er den Widerspruch ausgleiche, dass Jesus (am 14.) das Passamahl gehalten haben und am folgenden Tage darauf gestorben seyn und doch den Passatypus nicht blos überhaupt, sondern in dem bestimmten Sinne realisirt haben solle, dass er auch an dem Tage des Passa selbst gestorben sey.

Irenäus und Viktor.

Also nur eine rituelle Bedeutung kann Irenäus dem Streite beilegen. Hier nun steht er aber in der Sache selbst auf der Seite der Majorität, des Okzidents. In dem Schreiben, das er an Viktor richtete, „stellte er fest, dass man allein am Sonntag das Mysterium der Auferstehung des Herrn feiern dürfe"; aber, fährt Eusebius fort, „er führte zugleich Viktor auf geziemende Weise darüber, dass man nicht ganze Gemeinden Gottes, die blos der Ueberlieferung einer alten Sitte folgen, (von der Kirche) abschneiden solle, sehr Vieles zu Gemüthe". Ohne Zweifel hielt er ihm vor, wie, wenn man auf eine solche Kult-Differenz hin die Gemeinschaft abbrechen wollte, diess in unabsehbare Zerwürfnisse führen müsste, „denn Ungewissheit, Schwanken herrscht nicht blos in Betreff des Tages, sondern auch über die ganze Gestalt (Art, Anfang, Dauer) des Fastens; denn die Einen glauben (nur) Einen Tag fasten zu sollen, die Andern zwei, wieder Andere noch mehrere, Einige berechnen zu 40 Stunden bei Tag und Nacht ihren (Fast-)Tag". Doch diese Verschiedenheit, sagt Irenäus, sey schon eine alte, „nicht erst jetzt zu unsern Zeiten auf-

gekommen", und auf leicht erklärliche Weise entstanden, „da man in Abweichung von der Genauigkeit einen Brauch festhielt und (aus Pietät gegen das Ueberlieferte) ihn, wie einfältig und idiotisch er auch seyn mochte, auf die Folgezeit fortpflanzte". Aber „nichts destoweniger haben alle diese Frieden mit einander gehalten und halten noch Frieden; ja die Verschiedenheit des Fastens stellt nur die Einheit des Glaubens (um so mehr) in's Licht", — eine Aeusserung, die wieder beweist, wie ferne Ir. davon war, in dieser Kontroverse eine dogmatische Differenz zu erblicken. Weiter hält er dann in seinem Schreiben, von dem uns Eusebius nur Auszüge und Bruchstücke mitgetheilt hat, dem römischen Bischof das Verhalten seiner Vorfahren als Spiegel vor. „Auch die Presbyteren vor Soter (also auch Soter selbst, dessen er just zuvor gedacht haben mochte), die der Kirche vorstanden, die du jetzt leitest, ich meine Anizet und Pius, Hyginus und Telesphorus und Xystus, haben weder selbst (den 14.) gehalten, noch ihren Nachfolgern aufgetragen ihn zu halten, und nichts destoweniger hielten sie, obwohl sie den 14. nicht feierten, mit denen, die von den Gemeinden, wo er gefeiert wurde, zu ihnen kamen, Frieden; wiewohl (damals) die asiatische Observanz denen, die sie nicht beobachteten, mehr entgegen war (wahrscheinlich, weil damals die Orientalen sich zu den Okzidentalen mehr angreifend verhielten); und doch wurde wegen dieser Form Niemand je (aus der Gemeinschaft) verstossen, vielmehr schickten deine Vorfahren, obwohl sie den 14. nicht feierten, denen von den Gemeinden, die ihn feierten, die Eucharistie".

Und hier nun führt Ir. jene von uns schon mitgetheilte (Polykarp S. 55) friedliche Begegnung zwischen Polykarp und Anizet an.

Das ist die Stimme eines Zeitgenossen, dem der Friede der Kirche in der Einheit des Glaubens höher stand als die Einförmigkeit derselben in äusseren Dingen; der, weil er Wesentliches und Unwesentliches zu scheiden wusste, sich eben darum nicht in die Leidenschaft des Streits hineinreissen liess, sondern einen höhern Standpunkt einnahm. Er war daher berechtigt, eine vermittelnde Stellung einzunehmen;

und um so zuversichtlicher konnte er sich an dieses „Friedens“-Werk machen, als er in der Sache ganz der abendländischen Observanz zugethan war, also auf Viktor's Seite stand. Aber er wollte, dass eine an sich gute Sache nicht auf unchristliche Weise behandelt und durchgeführt werde. Vielleicht hielt er sich zu dieser Verständigung zwischen Rom und Ephesus, zwischen der okzidentalen und orientalen Kirche um so mehr berufen, als er selbst ein solches Mittel- und Bindeglied war, seiner Geburt und Erziehung nach Kleinasien angehörte, mit seiner Manneswirksamkeit aber im Abendlande wurzelte. Er begnügte sich daher nicht blos, an Viktor sich gewendet zu haben; sondern „er theilte das Gleiche, was er diesem geschrieben, noch sehr vielen verschiedenen Vorstehern der Gemeinden über die in Anregung gekommene Streitfrage in besonderen Schreiben mit“'. 'Eus. 5, 24.

Dass das hierarchische Rom in diesem seinem ersten „Griff“, von dem die Geschichte berichtet, sich es hat müssen gefallen lassen, stark auf die Finger geklopft zu werden, darüber ist sich nun allerdings nicht zu verwundern; es verstand sich von selbst, wiefern es von den Angegriffenen, von Polykrates, ausging. Aber dass es von seinen eigenen Freunden gezüchtiget worden ist, und gerade von Ir., der doch sonst für die „höhere Prinzipalität“ Roms in die Schranken tritt, — freilich nicht in hierarchischem Interesse, sondern im Interesse des Glaubens (s. u.) — das ist zu notiren.

Wir wissen von keinem Resultat der Bemühungen des Lyoner Bischofs und der ihm gleichgesinnten Bischöfe. Wenigstens aber scheiterte an diesem Widerspruch der Plan Viktor's, ein gemeinsames Verfahren gegen die Orientalen zu Stande zu bringen; der Bruch blieb so beschränkt auf Rom und Ephesus.

Abschluss der Passadifferenz.

Die okzidentale Festsitte erhielt indess immer mehr das Uebergewicht. Das schliessliche Resultat konnte nicht zweifelhaft seyn; auch abgesehen von der Haltung der beiden Theile, die sehr karakteristisch ist, hier die praktische Energie Roms, ein Zug des Nationalkarakters, dort der passive Widerstand der Asiaten, — „ein Symptom und eine Folge ihres mehr spekulativen, beschaulichen Wesens“. Die okzi-

dentale Observanz hatte die völlige Ablösung von allem Kontakt mit dem Judenthum, wenn es auch nur scheinbar war, nur äusserlich seyn mochte, und die christliche Konsequenz für sich. Indess dauerte die Differenz doch noch längere Zeit fort, und dazu traten noch sonstige Verschiedenheiten in der Berechnung des 14. Um diese Verwirrungen zu lösen und die so wünschenswerthe Uebereinstimmung herbeizuführen, nahm 325 n. Ch. die Synode von Nizäa auch diese Angelegenheit in die Hand. In dem in Folge der gefassten Beschlüsse erlassenen Synodalschreiben' gibt sie die Mittheilung: „dass alle morgenländischen Brüder, welche früher das Passa gleichzeitig mit den Juden gehalten hätten, es in Zukunft gleichmässig mit Rom und den mit ihm übereinstimmenden Landeskirchen halten würden". Doch hielten noch manche orientalische Gemeinden an dem 14. Eine Reihe von Beschlüssen wurde im Laufe des 4. Jahrhunderts gegen diese „Quartodezimaner" gerichtet, die seitdem „nur sporadisch bleiben und sich unter die Ketzer zurückziehen". —

' Sokrat. K. G. 1, 9.

Des Irenäus' Tod.

Nicht gar lange nach dem Passastreit scheint Irenäus gestorben zu seyn. Wir wissen aber weder über die Art noch die Zeit seines Todes etwas Authentisches; denn was Gregor von Tours in seiner Geschichte Galliens' berichtet, er habe in der Severianischen Verfolgung (um 202) den Märtyrertod erlitten, kann nicht für ein beglaubigtes historisches Zeugniss gelten; und aber auch nicht das des Hieronymus, der Irenäus einen „Märtyrer" nennt; denn aus den früheren Zeiten fehlen hierüber die Zeugnisse. Die Späteren aber haben, wie bekannt, in ihrer Ueberschätzung des Martyriums keinen Anstand genommen, den Tod einer grossen Persönlichkeit der kirchlichen Vergangenheit, der als ungefähr in die Zeit einer „Verfolgung" fallend berechnet werden konnte, sofort zu grösserer Ehrung des Verstorbenen zu einem Martyrium zu stempeln, auch wenn gar keine positiv-historischen Zeugnisse hiefür vorlagen. —

' 1, 27.

B. Die Schriften des Irenäus.

Die verloren gegangenen Schriften des Ir. Schon im Leben des Irenäus haben wir einen Auszug aus dem Briefe mitgetheilt, den er an Florinus richtete. Es war eigentlich ein Traktat mit dem Titel: „Ueber die Monarchie oder darüber, dass Gott nicht Urheber des Bösen sey"'. Hiernach behandelte Ir. in der Schrift das Problem, wie das Dasein des Bösen in der Welt mit einer monistischen (monotheistischen) Weltansicht zu vereinen sey, ohne doch die Causalität desselben auf Gott zurückzuführen; ein Problem, dessen Lösung besonders den Gnostikern viel zu schaffen machte. Die Schrift muss aber ohne Wirkung auf Florinus geblieben seyn, der sich der valentinischen Gnosis ganz in die Arme warf, was den Ir. veranlasste zur Abfassung einer neuen Schrift: „Ueber die Achtheit"' (die bekannte valentinische Aeonen-Ogdoas).

'Eus. 5, 20.

'ib.

In Gemeinschaft mit Florinus erwähnt Eusebius auch eines gewissen Blastus. „Damals (sagt er) florirten noch Andere (ausser den von ihm angeführten Kataphrygern) in Rom, deren Führer Florinus war, der der Würde eines Presbyters der Kirche entsetzt wurde. Blastus befand sich mit ihm in gleichem Falle, und beide machten Viele von der Kirche abwendig und brachten sie auf ihre Seite"'. Auch an diesen Blastus nun hat Ir. ein Sendschreiben „über das Schisma"' gerichtet; nur wissen wir nicht näher, in welcher Richtung die (schismatischen oder häretischen) Bestrebungen dieses Blastus sich bewegten. Nach einer alten Notiz (s. S. 312) war er judaistischer Quartodezimaner; Pacianus vermuthet in ihm einen Kataphryger; — und leicht möglich, dass er das Eine wie das Andere war.

'Eus. 5, 15.

'Eus. 5, 20.

Noch andere Schriften des Irenäus erwähnt Eusebius': zuerst einen „sehr bündig abgefassten und höchst nützlichen Traktat wider die Hellenen, unter dem Titel: Von der Wissenschaft", — vielleicht ein (versuchter) Nachweis, dass nicht den Hellenen die wahre „Wissenschaft" zukomme (sondern den Christen); weiter eine „Darstellung der apostolischen Verkündigung" (Predigt, Lehre), welche dem Bruder

'Eus. 5, 26.

des Irenäus, dem Marcion gewidmet war; und „eine Sammlung von Aufsätzen vermischten Inhalts".

Alle diese Schriften, deren Titel uns Euseb aufbewahrt hat, sind verloren gegangen.

In seinem grossen Werk wider die Ketzer hat Irenäus die Absicht ausgesprochen, den Marcion in einem eigenen Werke zu widerlegen'. Wir wissen nicht, ob er den Vorsatz ausgeführt hat; Eusebius' wenigstens wiederholt nur einfach die Worte des Ir., sagt aber nichts von einer Verwirklichung, nichts von einer Schrift, die ihm diessfalls vorgelegen habe.

'1, 27, 4.
'Eus. 5, 8.

Die vier kurzen Stücke, die der Tübinger Kanzler Pfaff zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in der Bibliothek zu Turin in mehren Katenen fand mit der einfachen Ueberschrift: „Von Irenäus", über deren Aechtheit bald nach ihrer Veröffentlichung ein Streit geführt wurde, halten wir nach Form und Inhalt für nichtirenäisch.

Das auf uns gekommene Werk des Ir. gegen die Ketzer; Neueste Ausg.: Stieren, 2 Bd. 1853.

So ist nur ein Werk von Irenäus auf uns gekommen, aber (wahrscheinlich) sein Hauptwerk, sein eigentliches Lebenswerk. Es führt den Titel, den auch Eusebius' so anführt, und der gewiss der ächte ist: „Widerlegung und Zerstörung der fälschlich sich (so) nennenden Gnosis" (vrgl. 1. Tim. 6, 20 — eine Schriftstelle, auf die sich Ir. ausdrücklich bezieht'), sonst auch schon seit Hieronymus nur kurzweg „gegen die Ketzer" genannt.

'Eus. 5, 7.
'2, 14, 7.

Motive der Abfassung dieses Werkes.

Was ihn zur Abfassung dieses Werkes bewog, sagt er uns selbst in den verschiedenen Vorreden zu den fünf Büchern desselben und auch sonst noch in demselben. Es war das Gefährliche, das ihm theils in dem Inhalt dieser Gnosis, besonders der valentinischen, „für unerfahrene Seelen, die das Wahre vom Falschen nicht zu unterscheiden vermögen"', lag; theils in ihrem Vorgeben, dass sie eine höhere Erkenntniss (Gnosis) gewähren, — ein Vorgeben, unter dem sie, „als wüssten sie etwas Grösseres und Erhabeneres, die Seelen von dem wahrhaftigen Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, und von Jesu Christo abwendeten"; in ihrer Prätension, dass sie es seyen, die das wahre Verständniss des Christenthums eröffneten; theils in der Art, wie sie, um ihre Sache plausibler zu machen, die Schrift auslegten, die sie in willkürlicher Aus-

'1, Vorr.

legung auf ihr System zögen; wie sie dieselben Ausdrücke brauchten, welche die „Kirchlichen", aber „einen ganz andern
'3, 15, 2; 3, 17, 4. Sinn ihnen unterlegten"'. In diesem „Betrug" sah er das eigentlich Gefährliche; „denn der Betrug zeigt sich nicht an und für sich, damit er nicht seiner Hülle entblösst sofort auch offenbar werde; vielmehr kleidet er sich listig in ein anziehendes Gewand, also dass er den Unerfahreneren durch den
'1, Vorr. äussern Schein wahrer als selbst die Wahrheit erscheint"', die dieses gleissnerische Gewand entbehre. Es sey ja so, dass, wie schon ein Mann gesagt, der mehr sey als er (S. 274), dem Smaragd, der doch ein kostbarer Edelstein sey, Glas, das auf künstliche Weise ihm ähnlich gemacht werde, als (scheinbar) an Schönheit ihn übertreffend, vorgezogen werde, im Falle Niemand zugegen sey, der im Stande wäre, die Sache zu prüfen und das Wahre vom Nachgemachten als Kunst-
'ib. kenner zu unterscheiden'. „Damit nun nicht durch unsere Schuld Einige wie Schafe von Wölfen, die sie aber in dem Schafpelz, den jene umgethan, nicht erkennen, geraubt werden, hielt ich es, der ich die Schriften von Schülern des Valentin gelesen, auch mit Einigen von ihnen selbst mich unterredet und ihre Ansichten kennen gelernt habe, für nothwendig, ihre tiefen und abenteuerlichen Mysterien, die nicht
'ib. Alle fassen, aufzudecken"'; und um so mehr, da, wie er in der Vorrede zum 5. Buche hinzusetzt, er „zur Verwaltung des Wortes" gesetzt sey. Denn was „seine Vorgänger", von denen er in der Einleitung zum 4. Buche schreibt, diessfalls geleistet hätten, findet er für ungenügend, da sie die valentinische Lehre nicht genau genug gekannt und somit nicht hinreichend hätten widerlegen können; — eine neue Aufforderung für ihn zur Abfassung des Werks. Dazu kam noch eine besondere Veranlassung; ein Freund, nach Allem auch ein Kirchenmann, hatte ihn um getreue Enthüllung, Darstellung und Mittheilung der gnostischen (Geheim-)Lehren zugleich mit einer Widerlegung derselben ersucht. Ihm nun noch insbesondere wollte er durch die Abfassung dieses Werkes, das er ihm Buch für Buch, so wie er eines fertig hatte, sofort
'3, Vorr. übersandte', ein Genüge thun; „doch nicht, schliesst er das Vorwort zum ersten Buch, als wäre ich im Schriftstellern

geübt, sondern weil mich die Liebe mahnt, dir und allen den Deinigen die bis jetzt verborgen gehaltenen, jetzt aber durch Gottes Gnade an's Licht gekommenen Lehren mitzutheilen;... was ich aber einfach, wahr und in gemeinem Styl, doch in Liebe gebe, wirst du in Liebe aufnehmen, und es bei dir vermehren, tüchtiger hiezu, wie du bist; und was du gleichsam nur als Same und Keim von mir empfangen, wirst du in der Tiefe deines Geistes reicher ausführen, und was schwach von mir gesagt ist, mit Kraft den Deinen darlegen". Was ihm dann noch ein letztes Motiv war bei Abfassung und Publikation dieser Schrift, war die Wirkung auf die Gnostiker selbst, die er im Auge hatte; denn, sagt er mit Justin (S. 113), den er aber nicht nennt, „wenn es auch nicht leicht ist, dass eine vom Irrthum befangene Seele zur Besinnung komme, so ist es doch nicht schlechtweg unmöglich, den Irrthum zu fliehen, wenn die Wahrheit daneben gestellt wird"'. Und an '3, 2, 3.
einem andern Orte äussert er sich, wie sein Gebet sey, dass die Verirrten „nicht in der Grube bleiben, die sie sich gegraben", „dass sie von ihrer Mutter, ihrem Bythus, ihrem Schatten lassen, rechtmässig geboren und zur Kirche Gottes bekehrt werden möchten". Hiermit aber stehe seine entschiedene Polemik gegen sie nicht im Widerspruch; denn seine Liebe sey „einem scharfen Arzneimittel ähnlich, und nehme das ungesunde und überflüssige Fleisch der Wunde weg"; daher „wird es uns nie verdriessen, es mit aller Kraft zu versuchen, ihnen die Hand zu reichen"'. '3, 25, 7.

Zeit der Abfasssung dieses Werkes.

Wann Irenäus dieses Werk verfasst hat, ist unbekannt. Man hat angenommen, es sey eines seiner ersten literarischen Produkte gewesen; da er in der Vorrede zum ersten Buche sich entschuldige als der des Schreibens noch ungewohnt sey. Wenn er nun aber irgendwo im 3. Buche' bemerkt, er '3, 7, 1.
habe schon anderswo gezeigt, dass Paulus häufige Hyperbaten anwende, wenn sich indessen in den beiden ersten Büchern Nichts darüber findet, so muss dieser Nachweis in einem früheren Werke gegeben seyn; also kann das Werk jedenfalls nicht seine erste schriftstellerische Arbeit seyn, oder höchstens könnte es nur das erste Buch des Werkes seyn. Wir aber halten es für ein eigentliches Lebenswerk des Irenäus auch

in dem Sinn, dass sich die Abfassung desselben durch eine ziemliche Reihe von Jahren hindurchzieht.

Das Griechische die Originalsprache dieses Werkes.

Es ist von ihm in griechischer Sprache geschrieben worden, was keinem Zweifel unterliegt. Er schreibt auch in der Vorrede zum 1. Buche, man dürfe von ihm, der in einem keltischen Lande wohne und meistens mit einer barbarischen (= nichtgriechischen) Sprache zu thun habe, nicht Redeschmuck und Schönheit des Ausdrucks erwarten; — was nur Sinn hat bei einer Abfassung in griecher Sprache; denn offenbar liegt in den Worten die Entschuldigung, dass er dieser Sprache etwas entwöhnt sey, da ihm nur wenig Gelegenheit und Veranlassung gegeben sey, sich in ihrem Ausdruck zu üben. Man hat sich aber über diese griechische Abfassung eines Werkes, das in Gallien und von einem Bischof Galliens geschrieben wurde und auf gallische Leser zunächst berechnet war, nicht allzusehr zu verwundern; — auch abgesehen davon, dass der Verfasser von Geburt ein Grieche war. Denn obwohl sicher zunächst für die näheren Kreise des Irenäus bestimmt, sollte das Werk doch wohl auch in entfernteren wirken, besonders auch in der Heimath der Gnosis — im Orient, dessen Sprache die griechische war. Aber auch im Abendlande oder doch in den christlichen Gemeinden Galliens verstanden die Menschen, welche auf das Volk zu wirken berufen und im Stande waren gegen die Gnostiker aufzutreten, sicherlich auch griechisch.

Die lateinische Gestalt, in der wir das Werk jetzt besitzen.

Wir besitzen indessen das Werk nicht mehr im griechischen Original; ausgenommen fast das ganze erste Buch bei Epiphanius, der es wörtlich abgeschrieben und seinem Werk gegen die Ketzer einverleibt hat; und sonst auch noch kleinere griechische Exzerpte bei Eusebius, Theodoret, Johannes, Damaszenus und Andern. Dagegen besitzen wir das ganze Werk in einer vollständig erhaltenen lateinischen Uebersetzung, die vielleicht schon zu den Zeiten des Irenäus selbst entstanden, jedenfalls sehr alt ist und von einem Manne herrührt, der sein griechisches Original sklavisch Wort für Wort in's Lateinische übertrug; daher die Uebersetzung voll von Gräzismen, grichischen Wendungen und Konstruktionen, überhaupt hart und barbarisch ist. An mehreren Stellen hat der

Uebersetzer den Sinn des griechischen Textes nicht einmal verstanden, doch so übersetzt, dass es uns möglich ist, die Fehler der Uebersetzung zu berichtigen.

Das Werk zerfällt in 5 Bücher.

Im ersten Buche gibt Ir. eine Gesammtübersicht über alle Erscheinungen der falschen Gnosis. Voran steht der Valentinismus (K. 1–9), der ihm die Hauptsache ist (s. u.); mit seinen verschiedenen Schulen des Sekundus, Epiphanes, Ptolemäus (K. 11–12); und ganz besonders weitläufig ist die Schilderung des Markus und seiner Schule, der Markosier (K. 13–23). Indem er nun aber auch aufzeigen will, „von welchen Müttern, Vätern und Vorvätern (wie er sich ausdrückt), diese abstammen"¹, so führt ihn diess zu einer Darstellung des Gnostizismus in allen seinen ihm bekannten Verzweigungen, ja der Häresien überhaupt, die dafür in seiner Zeit galten, wenn sie auch in keiner Verbindung mit dem Gnostizismus stunden, wie z. B. des Ebionitismus, die nun in bunter Reihe folgen. Den Reigen eröffnet die Schilderung des Basilides aus Alexandrien (K. 24) — ein eigentliches Zerrbild, das, wenn anders getreu und nicht Verwechselung, nur auf die Ausartung der Schule gehen kann. Wenigstens geben die uns bei Klemens erhaltenen Schriften des Basilides und seines Sohnes Isidor ein anderes Bild; und aber wieder ein modifizirtes die Darstellung in den Philosophumena, so dass wir zweifelhaft sind, was das Ursprüngliche und das Spätere, was das System des Meisters und der Schüler ist. In demselben Kapitel mit Basilides ist der ihm gleichzeitige Saturninus aus Antiochien behandelt, — eine fragmentarische Darstellung, die aber doch immer eine Hauptquelle für die Kenntniss dieses Gnostikers und seines Systems bildet, das als eines der älteren wohl selbst noch keine durchgebildete Gestalt hatte. Folgen Karpokrates aus Alexandrien (K. 25), Cerinth (K. 26; vrgl. S. 48), Tatian (K. 28), die Barbeloniten (K. 29) und endlich die Ophiten (K. 30). Von letzteren gibt Ir. eine ausführliche, wiewohl etwas verworrene Darstellung, die übrigens für uns eine Hauptquelle dieses gnostischen Systems in seiner späteren Ausbildung ist.

Inhalts-Uebersicht der fünf Bücher des Werkes.

¹ 1, 31, 3.

Diess sind die heidenchristlichen Gnostiker. An sie schliesst er den Marcion und seinen Vorgänger Cerdon (K. 27); aber auch die Ebioniten führt er, der erste unter den Kirchenlehrern, als eine nicht zur „katholischen“ Kirche gehörende häretische Sekte auf (K. 26).

Und dann als „Stammvater“, Träger und Inbegriff aller dieser (gnostischen) Häresien, als den Häresiearchen bezeichnet er (mit Andern) nach der Weise der damaligen Zeit, zu personalisiren und „was aus vielen und verschiedenartigen Bewegungen hervorging und nur in einer gemeinschaftlichen Richtung des Geistes zusammenhing“, auf einen bestimmten und bekannten Namen als auf einen persönlichen geschichtlichen Einheits- und Ausgangspunkt zurückzuführen, den Magier Simon, den Samaritaner (K. 23), in Anknüpfung an Ap.-Gesch. 8, 9. Was nun aber der historische Kern von der Sage dieses häretischen Simon ist, in der verschiedene Elemente konkurriren, und wie weit die häretischen „Simorianer“ auf ihn zurückzuführen sind, das müssen wir hier dahingestellt seyn lassen.

Auf diese Weise hat Ir. im ersten Buche versucht, „das ganze Körperchen dieses schlecht zusammengesetzten Füchs-
'1, 31, 4. leins“' zu enthüllen und dem Publikum vorzuführen. Für diese Darstellung aber, die er gab, bildeten ihm die eigenen schriftlichen Aufzeichnungen der Ketzer, die er sich angelegen seyn
'1, 31, 2. liess zu sammeln', lauterste Quelle; er hat indessen nicht blos aus schriftlichen Quellen geschöpft, die ihm nicht für Alles zu Gebote standen, sondern auch aus mündlichen, aus Unterredungen, die er, wie er selbst sagt, vielfach mit den Häretikern
'2, 17, 9. gehabt habe'; aber auch aus der Tradition und Sage, — eine schon trübere Quelle. Und Ir. war nicht der Mann, kritisch zu sichten. Ebenso wenig hat er gehörig unterschieden zwischen den Ansichten der Stifter und denen ihrer Schüler, zwischen den Systemen in ihrer ursprünglichen Gestalt und ihren späteren Modifikationen. Auch hat er die Darstellung der gnostischen Lehren und seine Polemik nicht genug auseinandergehalten, sondern oftmals in einander verwebt. Schon um dieser Gründe willen ist seine Darstellung ferne davon, eine reine und objektive zu seyn. Hiezu kommt noch ein Weiteres.

Die Befähigung, die gnostischen Lehren und Systeme aufzufassen und zu verstehen, kann man ihm zwar so wenig als den Willen, ein so viel möglich getreues Bild von denselben zu geben, absprechen; er ist noch lange kein Ketzerrichter in der Weise des späteren Epiphanius, der von vornherein geneigt ist, den Ketzern je das Ungeheuerlichste und Schlechteste nachzusagen. Aber, wenn überhaupt solchen Erscheinungen, wie der Gnostizismus eine solche ist, erst eine späte unbetheiligte Zukunft gerecht zu werden pflegt in kritischer Auffassung wie in Licht- und Schatten-Vertheilung, so ist diess um so weniger von einem Mann zu erwarten, der nicht blos ein Zeitgenosse ist, sondern mitten im Kampf und Gegensatz steht, und sein Werk geschrieben hat nicht im historischen Interesse, sondern im polemischen und zur Widerlegung. Daher hat denn Ir. nicht blos die stärksten Ausdrücke für die Bezeichnung der gnostischen Häresien, sondern sein Eifer macht ihn auch geradezu ungerecht in seiner Beurtheilung, z. B. des Marcion, an dem er nichts Christliches anerkennt, des Basilides, dessen sittliche Kraft er — doch wahrscheinlich aus Schuld seiner fragmentarischen Kenntniss — gänzlich verkennt; davon nicht zu reden, dass er, was Einzelnen vielleicht nur zur Schuld fällt, der Partei als solcher zuschiebt.

Am Schlusse des ersten Buches hat Ir. die Bemerkung ausgesprochen, nur schon „die Enthüllung" dieser Lehren, die von den Gnostikern so sehr geheim gehalten würden, sey „ein Sieg"' über sie. Diess hindert ihn aber nicht, im zweiten ' 1, 31, 3.
Buche eine dialektische Widerlegung zu versuchen, der er, um seinerseits es „an Nichts mangeln zu lassen"', und die 3, Vorr.
Widerlegung „so vollständig als möglich zu machen", in den folgenden Büchern die Widerlegung „aus der Schrift" folgen lässt, — aus dem (wie er die Schrift einzutheilen pflegt), was „der h. Geist durch die Propheten gesagt und bekannt habe" (das A. T.), und was „der Herr selbst", und was die „Apostel"'. '3, 6, 1; 3, 9, 4; 3, 11, 9; 3, 17, 4.

Diess ist die positive Widerlegung, die durch die drei folgenden Bücher geht, und die von selbst zum Versuch der Begründung eines Systems der biblischen Glaubens-

lehre wird, die unserem Irenäus auch die Glaubenslehre der Kirche ist.

Um aber die Autorität der Schrift, aus der allein er diese positiven Widerlegungen und Beweisführungen nimmt, gegen die Angriffe der Gnostiker zu rechtfertigen und zu sichern, stellt er im Eingang des dritten Buches (K. 1–4) die (Theorie von der) „apostolisch-kirchliche" Tradition auf, als durch welche die apostolisch-schriftliche Tradition — die Schriftlehre — beglaubiget werde. Dann folgt die positive Widerlegung der gnostischen (und ebionitischen) Lehren von Gott (K. 6–15) und Christus (15–Schluss), — zugleich der Versuch einer biblisch-kirchlichen Theologie und Christologie. „So sind denn (so fasst er am Schlusse des dritten Buches summarisch seine bisherige Polemik zusammen) Alle, die gottlose Lehren von unserem Schöpfer und Bildner, der auch diese Welt gemacht hat, und über dem kein anderer Gott ist, aufstellen, widerlegt, und auch die, welche über das Wesen unseres Herrn und über die Heilsökonomie, die er um seiner Menschen willen veranstaltet hat, Falsches lehren; dagegen haben wir bewiesen, dass die Verkündigung (Lehre) der Kirche sich immer gleich bleibt und mit sich allenthalben übereinstimmt und das Zeugniss hat von den Propheten
'3, 24, 1. und den Aposteln und von allen Schülern (des Herrn)..."'.

Nachdem Irenäus im dritten Buch die Lehre von dem Einen Gott-Weltschöpfer und von dem Einen Jesus Christus, dem fleischgewordenen Logos, festgestellt und aus der „Schrift" erwiesen hat, — gegenüber dem Doketismus und den Zertrennungen der Gnostiker, geht er im vierten Buche dazu fort, diesen falschen gnostischen Zertrennungen die wahre Idee von den verschiedenen Stufen der Einen Offenbarung des Einen Gottes in seinem Einen Worte und des Einen Heiles zu substituiren und als Lehre der Schrift zu erweisen. Und wenn das dritte Buch mehr gegen die eigentlichen Gnostiker gerichtet war, so geht dieses vierte vorzugsweise gegen den Marcionitismus.

Das fünfte ist dem Abschluss, der Eschatologie gewidmet; und zwar zunächst der Lehre von der Auferstehung des Fleisches und ihrer allseitigen — theologischen,

anthropologischen, christologischen, soteriologischen — Begründung. Folgen dann (von Kap. 17 an) wieder Erörterungen über Gott, Christus, das Heil. Nach diesem Unterbruch werden (von Kap. 25 an) die eschatologischen Fragen wieder aufgenommen und bis zum Schlusse abgehandelt: das Erscheinen des Antichrist, das 1000j. Reich, das Gericht.

C. Uebersicht.

Die Darstellung der wissenschaftlich-schriftstellerischen Arbeiten des Irenäus zerfällt in zwei Hauptheile. Der eine umfasst die Beschreibung der häretischen Gnosis, wie sie Irenäus gibt; der andere seine Antithese gegen dieselbe. Diese letztere zerfällt wieder in mehrere Theile: einmal in die dialektische Widerlegung der falschen Gnosis; dann in die Feststellung der Bedingungen und Grundlagen christlichen Glaubens und Erkennens; und endlich in den Aufbau selbst der christlichen Glaubens-Wahrheiten, — das eigentliche Glaubenssystem des Irenäus, das zugleich den positiv-wissenschaftlichen Gegensatz gegen die häretische Gnosis bildet.

D. Die „fälschlich sich so nennende", die häretische Gnosis.

a) Die valentinische Gnosis (nach Irenäus).

Nachdem wir den Gnostizismus im Allgemeinen haben kennen lernen (S. 280), betrachten wir noch im Besonderen den Valentinismus und Marcionitismus.

Der Valentinismus. Das durchbildetste gnostische System, das auch die meisten Anhänger zählte (und das eben darum statt aller übrigen gelten kann), ist der Valentinismus zugleich dasjenige, von dem Ir. weitaus die ausführlichste Darstellung gibt (die wir als Hauptquelle hier zu Grunde legen mit Beiseitelassung dessen, was sich bei Andern: in den Philosophumena, bei Klemens Alex., Origenes, Epiphanius findet), und gegen das er auch (neben dem Marcionitismus) seine Hauptpolemik gerichtet hat. Denn „ihre Lehre ist eine Rekapitulation aller (gnostischen) Häretiker. Wer daher sie gehörig widerlegt, widerlegt alle Irrlehrer; und desswegen habe ich sie gleichsam als Zielpunkt der ganzen Widerlegung im
'2, 31, 1. Auge"'.

Valentin's, des Stifters dieser gnostischen Schule, nähere Lebensumstände sind uns fast ganz unbekannt. So viel ist gewiss: er war ein Zeitgenosse Justin's (S. 168). Er soll ein geborner Egypter gewesen seyn. Seine Bildung erhielt er wahrscheinlich in Alexandrien. „Er kam (dann), sagt Irenäus, zur Zeit des Hyginus nach Rom, blühte zur Zeit des
'3, 4, 3. Pius und lebte bis hinein in die Zeit des Anizet"'. Hier (in Rom), wo er seine letzte Lebenszeit zugebracht zu haben scheint, wirkte er nicht blos durch mündlichen Unterricht, sondern auch durch Schriften, von welchen uns Briefe, Homilien, Abhandlungen und Psalmen angeführt werden und noch einige Bruchstücke erhalten sind.

Die val. Theologie: die Aeonen-Welt: das Pleroma. Das valentinische System geht von einer unsichtbaren, übersinnlichen, geistigen, idealen Welt aus, die ihm die Voraussetzung und die Wahrheit dieser realen, endlichen und sinnlichen Welt ist, und die es bevölkert mit „Aeonen", „Ewigkeiten" (= Kräften), — von ihm so genannt, weil sie ihm das Ewige (= Göttliche) selbst sind in seiner Exposition, Entfaltung, Offenbarung.

Und zwar theilt es diese Aeonen in Aeonen-Paare, so dass je ein männlicher und ein weiblicher Aeon mit einander verbunden sind zu einer „Syzygie", Ehegenossenschaft, von denen je der männliche der befruchtende, erfüllende, der weibliche der empfangende, ergänzende ist, und in deren Zusammenwirken die göttliche Lebensentfaltung weiter fort-

schreitet; — eine Idee, die dem System eigenthümlich ist und wohl in der Wahrnehmung ihren Grund hat, dass jede Lebens-Entwickelung aus dem Einen in Gegensätze heraustritt und durch Gegensätze sich fortbewegt, wenigstens in dieser unteren Weltordnung, in der diese zweifache Faktorenreihe sich findet, sich aber nicht fände, wenn sie nicht auch in der oberen wäre; denn es ist ein Grundgedanke des Valentinismus, dass hier unten nichts Wesentliches seyn könne und dürfe, wovon nicht die Urform und das Urbild in jener höhern Weltordnung zu setzen ist, aus der diese untere wieder abgeleitet werden muss.

Es ist aber eine Reihe von Aeonen-Paaren, die das System in einem Emanations-Prozess hervorgehen lässt, in dem nach Art aller Emanationslehre die Reihe von Vollkommenerem zu immer Unvollkommenerem absteigt, sich in immer niedrigeren Erzeugnissen ausprägt, je weiter sie sich von dem ersten Aeon entfernt, — um so den Uebergang von der idealen, vollkommenen Welt zur endlichen unvollkommenen zu gewinnen, die eben als solche nicht unmittelbar von dem höchsten Aeon seyn könne.

Diese ganze Aeonen-Reihe nennt es dann im Gegensatze zu dem, was als ausser ihr seyend gedacht wird, zu dem „Kenoma“, dem Leeren das „Pleroma“, das göttliche Vollganze, an dessen Spitze es als „vollkommenen“ Aeon den „Bythus“ stellt (Urgrund, Abgrund; Bezeichnung der überschwänglichen Fülle, die in ihm beschlossen ist, so wie seiner Unergründlichkeit), auch „Propator“, „Proarche“ (Uranfang, Vorurwesen, Vorvater) genannt; „unbegreiflich und uusichtbar, ewig und unentstanden, wohnend in unsichtbaren und unaussprechtichen Höhen“'. Nach einigen Dar- '1, 1, 1.
stellungen geschlechtslos und über die Geschlechtsdualität erhaben', dann wieder mannweiblich, erscheint dieser Bythus '1, 2, 4.
doch in der Regel auch schon mit einer weiblichen Aeon-Hälfte, die bald „Sige“, bald „Charis“, bald „Ennoja“' heisst, — '1, 1, 1.
Ausdrücke, welche (wie der erstere) das noch in der tiefsten Stille seines Wesens Verborgenseyn, das noch Ansichseyn oder (wie die Charis) das in sich selbst Seligseyn, vielleicht auch seine selige Mittheilung ausdrücken oder (wie der

letztere) bedeuten sollen, dass er im Bewusstsein, Gedanken seiner selbst noch völlig aufgehe, vielleicht auch, dass seine unergründliche Tiefe nur sein eigener Gedanke zu fassen vermöge.

Nachdem Bythus „unendlich viele Aeonen in tiefster Stille und Ruhe“ gewesen, sey es ihm „einmal in den Sinn gekommen, das Prinzip des Alls aus sich hervorgehen (emaniren) zu lassen“, und er habe diese Emanation wie einen Samen in den Mutterleib der mit ihm seyenden Sige gelegt, und diese habe den Samen aufgenommen und davon befruchtet den „Nus“ (die Vernunft, auch „Monogenes, der Eingeborne“, genannt) geboren und mit ihm die Aletheia
'1, 1, 1. (Wahrheit)'. Dieser Nus nun sey „seinem Vater ähnlich und gleich und fasse allein dessen Grösse“; und er erst sey und
'ib. heisse „der Vater und das Prinzip des Alls“', weil durch ihn das verborgene Urwesen wirke und sich offenbare.

Diese Viere — Bythus und Ennoja, Nus und Aletheia — bilden eine erste Reihe, von den Valentinern nach Art der Pythagoräer „die erste Tetraktys, Grund und Wurzel alles
'ib. Daseins“' genannt.

Der Nus nun aber, diess ist die Weise, wie das System die weitere Folge der Aeonen-Emanationen vermittelt, habe „wohl erkannt, wozu er emanirt sey“, nämlich: „durch weitere Erzeugung den Vater zu ehren“; und so gehen denn aus dem Nus und der Aletheia „der Logos“ (das Wort) und „die Zoe“ (das Leben) und aus diesem Aeonen-Paar „der Anthropos“ (der Urmensch) und mit ihm als seine Ehegenossin „die Ekklesia“ (die Kirche, die himmlische Gemeinde) hervor, mit jenen vier ersten Aeonen die „erstgeborne“ Ogdoas (Achtheit), die auch wieder „die Wurzel und das Prinzip
'ib. alles Daseins“ heisst'.

Um aber auch ihrerseits „den Vater zu verherrlichen,
'1, 1, 2. wie sie selbst zur Ehre des Vaters emanirt seyen“', haben der Logos und Zoe noch andere zehn Aeonen, und der Anthropos mit der Ekklesia zwölf Aeonen hervorgebracht, — die „nachgebornen“ genannt im Gegensatz zu jenen erstgebornen; so dass das Pleroma in eine Achtheit, Zehnheit und Zwölfheit zerfällt, welche zusammen die „Dreissigzahl“ konstituiren.

Fragen wir nach dem Gedanken, der diesen Emanations-Reihen zu Grunde liege, so hat man in ihnen bald die Genesis des göttlichen Selbstbewusstseins finden wollen, bald die Offenbarung und Entfaltung der Fülle des göttlichen Seyns und Lebens des Bythus nach aussen; und ohne Zweifel schlägt jenes Moment, das in der ersten Tetras vorherrscht, in den folgenden Emanationen und Hypostasirungen — denn was soll nur schon der Mensch und die Gemeinde für die Vermittlung des göttlichen Selbstbewusstseins, wenn es nicht pantheistisch gefasst werden will? — in dieses andere über, und so immer mehr, je tiefer die Emanationen herabsteigen, welche bald nur noch den Zweck haben, die Urbilder abzugeben, nach welchen diese untere Welt gebildet und gestaltet wird; und zwar steht in näherer Beziehung zu dem „Wort“ und dem „Leben“ die Dekas, zu „dem Menschen“ und der „Kirche“, die Dodekas, in deren Einzelnheiten einzugehen übrigens ohne Werth ist, da die Namen dieser zehn und zwölf Aeonen so vag, theilweise sogar Wiederholungen schon dagewesener, und die Zusammenstellungen derselben so willkürlich sind, dass es in der That scheint, es sey dabei ein Hauptzweck gewesen, das Pleroma nun einmal nach den Normen der heiligen Zahlen von Acht, Zehn und Zwölf zu konstituiren und — wohl oder übel — diese Zahlen herauszubringen.

Der Uebergang aber von der Welt der göttlichen Fülle zu dem Werden dieser unteren Welt wird im valent. System in folgender Art eingeleitet. „Wie der Vorvater von dem aus ihm gewordenen Nus erkannt wurde, so hegten auch alle die andern Aeonen, für die er aber unerfasslich und unsichtbar war, das Verlangen, den, der ihren Samen hervorgehen liess, zu sehen und die anfangslose Wurzel zu erforschen“. Der Nus nun, der „in der Anschauung des Vaters“ 1, 2,
und in der Betrachtung der unermesslichen Grösse desselben seligste Wonne genoss, dachte daran, auch ihnen die Grösse des Vaters mitzutheilen: wie erhaben er wäre, über jeden Anfang, und in keinen Begriff zu fassen“; es „hielt ihn aber die Sige nach dem Willen des Vaters zurück“, daher sie

(die andern Aeonen) nur wie in der Stille den Wunsch in
'ib. sich trugen"'.

Dieses Verlangen der Erkenntniss, das, wiefern es auf den Urgrund gerichtet war, ein natürliches und berechtigtes war, ein unberechtigtes aber, ja ein „unmögliches", wiefern es die in keinen Begriff zu fassende Grösse des Urgrundes „begreifen" (das heisst: nicht nach dem Maasse, wie es für jede Stufe gegeben und ordnungsgemäss ist, erkennen) wollte, das daher auch zu keiner Wirksamkeit gelangte auf den oberen Stufen, sondern da noch im Innern verschlossen wurde, brach in dem letzten, jüngsten und schwächsten Glied der Aeonenkette, in der „Sophia", mit allem Impetus durch; und was dort erst nur ein leises Verlangen gewesen, ward bei ihr zu einem „Pathos", einer „leidenschaftlichen und leidenden Stimmung"; denn je weiter der Abstand der Ausflüsse von ihrem Urquell, um so mehr, nahm man an, sey einerseits die Unvollkommenheit, anderseits der Drang und die Sehnsucht nach dem Urquell gewachsen. Die Sophia also „sprang weit hinaus" und „trennte sich von dem mit ihr verbundenen männlichen Aeon, dem Theletus" (dem Weise-seyn-Wollen), (wodurch eben angedeutet ist, dass sie ihren Halt, ihre Kraft verlor und dass, was sie gebar, kein gutes, gesetzmässiges Produkt seyn konnte), „und wollte (gleich dem Nus, unmittelbar, in Ueberspringung aller Mittelglieder) Gottes Grösse begreifen unter dem Vorwand von Liebe, in der That aber war es Vermessenheit, Tollkühnheit, weil sie mit dem vollkommenen Vater nicht die Gemeinschaft hatte wie der Nus". Indem sie so „Etwas, was für sie unmöglich war", unternahm, hat sie es nicht erreichen können und ist in gar grosse Noth gerathen einerseits wegen der Grösse der Tiefe und der Unerforschlichkeit des Vaters und anderseits wegen ihres Triebes und der Sehnsucht zu ihm, in der sie immer weiter zu ihm hingezogen wurde von seiner Süsse, so dass sie zuletzt verschlungen und aufgelöst worden wäre in das (unendliche)
'1, 2, 2. All seines Wesens"'.

Die neue Aeonen-Reihe.

Hier nun und aus dieser Veranlassung lässt das valent. System eine neue Reihe von personifizirten Potenzen emaniren, die alle das Karakteristische haben, dass sie der

Emanation, der *aus*gehenden Richtung im Pleroma das *Gegen*gewicht halten, damit das Pleroma Pleroma bleibe. Es sind diess die vier gleichartigen Wesen: der Horos, Christus, h. Geist, Soter. Es habe nämlich der Vater durch den Monogenes und zwar „ohne Syzygie"' (denn der Horos 1, 2, 4.
sollte nicht zur Verbreitung des Lebens weiter wirken) zuerst den „Horos" (Stauros) hervorgebracht, dem eine „doppelte Kraft" zugeschrieben wird, eine negative, vermöge deren er im Seyn alles Fremdartige aussondert, ausscheidet, in welcher Eigenschaft er „Horos" (Schranke, Begränzung) heisst, und eine positive, vermöge deren er alles Dasein in seinem eigenthümlichen Wesen in ihm selbst befestiget, begründet; und in dieser Eigenschaft heisst er „Stauros" (Kreuz, Pfahl, Bollwerk). Auf diesen Horos nun sey die Sophia gestossen' 1, 2, 2.
und durch Hülfe desselben „gereiniget, befestiget und wieder ihrem Ehegenossen zugeführt worden"'. Damit aber, was an 1, 2, 4.
ihr geschehen, sich an keinem Aeon mehr wiederhole und kein anderer etwas Aehnliches erleide, habe der Monogenes „nach dem vorsorgenden Willen des Vaters" eine neue Syzygie: Christus und den h. Geist hervorgehen lassen, durch welche auch die andern Aeonen „befestiget wurden"'. Christus ib.
nämlich habe sie „über das Wesen der Syzygie" (nämlich: dass der Unergründliche und Gegensatzlose sich nur in diesen Syzygien entfalte, begreiflich mache und begreifen lasse) aufgeklärt so wie „über die Erkenntniss des Vaters, dass er (an und in sich) unbegreiflich und unerreichbar sey und man ihn nicht sehen und hören könne als allein durch den (= durch Vermittlung des) Monogenes"; der h. Geist aber habe „sie alle unter sich gleich gemacht und sie gelehrt Gott preisen und die wahre Ruhe eingeführt"'; und auf diese Weise seyen 1, 2, 5.
die Aeonen „nach Gestalt wie nach Erkenntniss (subjektiv) gleich geworden, jeder männliche Aeon Nus, Logos, Mensch, Christus, und jeder weibliche Aletheia, Zoe, Geist, Ekklesia"', 1, 2, 6.
das heisst: durch die Gemeinschaft der Liebe sey Jeder geworden was der andere; und es bestehe in diesem vollendeten Zustand unter allen Aeonen eine das Wesen jedes einzelnen mit dem Wesen der übrigen ausgleichende Gemeinschaft. „Da nun so das ganze Pleroma befestiget und zur

vollkommenen Ruhe gebracht worden, haben alle mit grosser Freude den Propator gepriesen, der selbst auch hohe Freude empfunden; und in diesem seligen Gefühl hat das ganze Pleroma der Aeonen mit Zustimmung von Christus und dem h. Geist und unter Gutheissen des Vaters, ein jeder der Aeonen, was er an sich Schönstes und Bestes gehabt, zusammengetragen und passend zu einem Ganzen verbunden und vereinigt und so eine Emanation zu Ehren und zum Ruhme des Bythus hervorgebracht: eine ganz vollkommene Schönheit und vollkommene Frucht, Jesus, der auch Soter (Erlöser), Christus und nach dem väterlichen Namen Logos und endlich Alles heisst, weil er aus Allen (gleichsam die Quintessenz)
1, 2, 6. ist"'. Zur „Ehre" der Aeonen aber (als Bilder derselben) seyen auch (mit diesem Soter) „gleichaltrige Engel als seine Begleiter" (gleichsam als sein Hofstaat) hervorgebracht
ib. worden'.

Diess ist die valentinische Theologie (Theogonie) im engern Sinne. Wir wenden uns nun zur Kosmologie (Kosmogonie).

Die val. Kosmogonie.

Eine Welt wie diese „untere", sinnliche mit ihrer Materie, die den gnostisch-spiritualistischen Valentinern etwas so Schlechtes war, und mit ihren psychischen Wesen und Elementen, die sie wenigstens nur mittelmässig schätzten, liess sich, wie tief auch die Emanationen im Geisterreich herabsteigen mochten, doch nicht in gerader Linie aus diesen ableiten, denn aus gesetzmässigen Hervorbringungen ergab sich doch immer nur wieder Gesetzmässiges und in seiner Art Gutes, dadurch die Kluft nicht übersprungen wurde, welche diese untere Welt von der oberen trennt. Wir haben daher gesehen, wie das valent. System, um zu dieser sinnlichen Welt zu gelangen, seine Zuflucht zu dem Fall der „Sophia" nimmt, den es aber doch nicht als rein willkürlichen und zufälligen angesehen wissen will, sondern als gewissermassen schon im Gang der Emanation begründeten oder doch vorbereiteten; und so knüpft es denn die Entstehung der endlichen, sichtbaren Welt an einen Degenerations-Prozess, der im Geisterreich seinen Ursprung nahm, und stellt das „Pathos" der Sophia als den übersinn-

lichen Grund der sinnlichen Welt dar. Nämlich wie wir bereits wissen, wurde Sophia selbst zwar durch den Horos wieder ihrem Ehegenossen zurückgegeben und an ihren Ort eingesetzt, aber sie hat diess nur so werden können, dass sie von ihrem leidenschaftlichen Verlangen und ihrer (daraus folgenden) leidentlichen Stimmung (dem „Pathos") befreit, dass diess von ihr genommen, ausgeschieden wurde; denn nur als „gereinigte" und reine konnte sie in der Einheit mit dem Pleroma erhalten werden und bestehen, nur sie als positive, nur ihr Positives an ihr. Ihr Negatives aber, eben jenes Pathos, das, einmal da, nun doch nicht nur so als nicht seyend betrachtet oder vernichtet werden konnte, musste so zu sagen „draussen" bleiben — ein „formloses Wesen von weiblichem Geschlecht"', wie es der valent. Mythus vorstellt, das die '1, 2, 4.
Sophia, als sie sich von ihrem Ehegenossen trennte und in ihrem Streben nach Unmöglichem mit vermessenem Treiben in das Wesen des Vaters eindringen wollte, geboren hatte, und das dann als eine unreife Leibesfrucht durch denselben Horos, der nach seiner positiven Thätigkeit als Stauros die Sophia wieder zurückgeführt und befestiget hatte, „von ihr abgeschnitten und ausserhalb des Lichts und des Pleroma versetzt worden ist in den Schatten und in die Räume des Leeren" (Kenoma)'. Wiewohl aber „form- und gestaltlos '1, 2, 4.
wie eine unzeitige Geburt"' ist dieses „Wesen", diese Sophia 'ib.
Achamoth, wie nun die Enthymesis (Gedanke der Weisheit) mit dem mit ihr verbundenen Pathos, sofern sie jetzt für sich ist getrennt von der oberen Sophia, heisst, als „physischer Trieb eines Aeons" doch auch noch eine „geistige Wesenheit"'. 'ib.

Und so macht denn das valent. System zum G r u n d dieser unteren Welt, zur Weltseele eben diese Sophia Achamoth, die, wie sie gefasst ist als Nicht-G e i s t (als der Geist nach seinem Entäussert-, Gefallenseyn) voll latenter Lebenskeime und ganz Triebkraft und Bildungsfähigkeit (und auch darum weiblich dargestellt) Alles in sich begreift, um eine endliche Welt und die d o c h e i n B i l d d e r g e i s t i g e n seyn soll, aus ihr werden zu lassen.

Die E n t s t e h u n g und B i l d u n g dieser unteren Welt geht nun durch verschiedene Stadien, und zwar durch Ein-

wirkung derselben Potenzen, welche auch in der oberen Welt
die gestörte Harmonie wieder herstellten und die hergestellte
befestigten; aber gerade hier ist die valent. Darstellung sehr
künstlich, um nicht zu sagen erkünstelt, und in den einzelnen
Ausführungen nicht ohne Verwirrung. Zunächst habe sich des
im Leeren sich befindlichen Wesens (der Sophia Achamoth)
„der obere Christus erbarmt und durch den Horos und Stauros
'1, 4, 1. sich über sie ausgedehnt"', durch die die Wesen in ihrem
Daseyn befestigende Kraft des Horos der formlosen, zwischen
Seyn und Nichtseyn schwankenden eine „Gestalt" gegeben,
aber nur „nach dem Seyn, nicht nach der Erkenntniss" (nur
die Gestalt des Daseyns, nicht die Vollendung der Erkenntniss);
darauf habe er seine Kraft wieder „zurückgezogen"
und sie „sich selbst überlassen", damit in ihr selbst „das
Gefühl ihres Leidens in Folge der Trennung vom Pleroma
und die Sehnsucht nach dem Besseren erwache", nun sie
„den Geschmack der Unvergänglichkeit habe, der ihr von
'ib. Christus und dem h. Geist gelassen worden sey"'. Sie sey
denn auch zu diesem Bewusstsein gekommen und habe sich
in Folge dessen „aufgemacht, das Licht, das sie verlassen,
aufzusuchen, habe es aber nicht erreichen können, weil sie
'ib. vom Horos daran verhindert worden sey"'. Da werden nun
die verschiedenartigsten Affektionen von ihr berichtet, in die
sie jetzt gerathen sey. „Bisweilen habe sie (lautet eine Darstellung)
geweint und getrauert, dass sie von der göttlichen
Fülle abgesondert und im Dunkeln und in der Leere gelassen
worden sey, und zuweilen an das Licht denkend, das sie verlassen,
sey sie in ein Lachen ausgebrochen; dann sey sie
wieder in Angst gerathen und Furcht, sie möchte wie vom
Licht so auch vom Leben verlassen werden; hiezu sey aber
auch noch ein anderer (schon geistartigerer) Zustand gekommen,
nämlich das Sichhinwenden zu dem, der ihr das Leben
'1, 4, 2. gegeben"'. In dieser leidenden Stimmung, in der sie sich
befunden, hätte sie sich flehend an den oberen Christus
gewandt, der ihr darauf als seinen Repräsentanten den Soter
gesandt, „dem vom Vater und ebenso von den Aeonen alle
Gewalt (zur Weltbildung) verliehen und Alles unterworfen
worden sey, damit in ihm Alles geschaffen würde, das Sicht-

bare und Unsichtbare, die Thronen, Gottheiten und Herrschaften", und ihm seyen als „Begleiter die Engel beigegeben worden"' (s. o. S. 340). '1, 4, 5.

So ist der Soter, dieses Produkt sämmtlicher Aeonen, der das ganze Pleroma als Einheit in sich zusammenfasst und repräsentirt und gleichsam am äussersten Ende desselben steht, der, der auch die endliche Welt nach der göttlichen jetzt bilden (und sie dereinst mit dem Pleroma wieder verknüpfen) soll.

Analog dem Reinigungsprozess der „oberen" Sophia ist nun auch der Reinigungs- und Bildungsprozess der „untern" Sophia, d. h. der Weltwerdungsprozess zunächst Ausscheidung und Absonderung des „Pathos" von ihr. „Als Soter (erzählt der valent. Mythus), begleitet von den Engeln, seinen Altersgenossen, zur Achamoth kam, verhüllte sich diese zuerst aus Schaam mit einem Schleier; als sie ihn aber mit allen seinen Gaben nahen sah, eilte sie zu ihm und gewann aus seiner Erscheinung Kraft. Und er gab ihr nun die Form der Erkenntniss (s. o.) und heilte sie von ihrem Pathos; nur konnte er es nicht so ganz von ihr nehmen wie bei der oberen Sophia, weil es bei ihr schon zu tiefe Wurzel geschlagen hatte"'. '1, 4, 5.
Aus dem „ausgeschiedenen" unkörperlichen Leiden wurde zunächst „unkörperliche Materie" (platonisch als das Bestimmungslose zu denken, mit der Fähigkeit und Bildsamkeit für alle möglichen Formen); diese ward dann durch einen „Verdichtungsprozess" körperlich-materiell, denn „die bildende Macht des Soter gab ihr jene Tauglichkeit und Natur, vermöge deren sie in feste Körper überging". Wie dann weiter die verschiedenen Elemente und Formen der körperlichen Materie wurden, diess hat der kosmogonische Mythus des valent. Systems aus den mannigfachen und sich entgegengesetzten Affektionen der Achamoth abgeleitet; — auf verschiedene Weise, wie es nicht anders zu erwarten ist, wo die plastische Phantasie so viel Spielraum hat. Aus den Thränen der Achamoth, lautet eine Darstellung', sey die nasse, aus ihrem Lachen '1, 4, 2; vrgl. 2, 16, 3.
die lichte, aus ihrer Traurigkeit die feste und aus ihrer Furcht die bewegliche Materie hervorgegangen. Immer erscheint so, wie verschiedenartig auch die Darstellungen seyn mögen, die

Materie und ihre Lebensformen als aus den leidenschaftlichen und leidenden Bewegungen des Geistigen entstanden, gleichsam als deren grober Niederschlag.

Nun ist die valentinische Welt aber nicht blos eine materielle. Auch das Psychische bildet einen Hauptbestandtheil in ihr; und auch dessen Entstehung führt das System auf die Affektionen der Achamoth zurück, nur auf die höheren und edleren, auf ihre „Hinkehr", Sehnsucht nach dem Lichte des Pleroma, das sie aber nocht nicht erleuchtete, und dessen sie sich noch nicht bewusst war.

Die Entstehung des Pneumatischen, des dritten Elementes und Prinzips der Welt, schildern die Valentiner dann so: Frei von ihrem Leiden sey die Achamoth von dem Anblick der den Soter begleitenden Lichtengel mit so grosser Freude erfüllt worden, dass sie, davon befruchtet, nach deren
'1, 4, 5. Bild eine geistige Frucht geboren habe'. Sonach war es also eigentlich doch nur ihre ursprüngliche, bis jetzt gebundene und latent gebliebene Lichtnatur, die durch den von oben ihr erschienenen Soter mit seinem Licht wieder erweckt worden und durchgebrochen und in Wirksamkeit getreten ist, was aber nicht hätte seyn können, wenn sie nicht zuvor von dem ihr anklebenden und sie niederdrückenden Materiellen (und Psychischen) entbunden worden und so gleichsam erst zu sich gekommen wäre.

In dieser Weise ist die Achamoth die Mutter der dreifachen Natur, aus welcher diese untere Welt besteht: der materiellen; der psychischen; der geistigen. Aber das eigentliche und Hauptobjekt ihrer bildenden Thätigkeit, zu der sie sich nun wendet, ist das Psychische; denn „dem Pneumatischen konnte sie, da es gleichen Wesens mit ihr selbst
'1, 5, 1. war, nicht selbst die Form geben"'; das Materielle aber zu bilden, das doch mehr dem von ihr ausgeschiedenen Pathos angehörte als ihr selbst, konnte eben darum auch nicht eine unmittelbare Sache für sie seyn. Indem sie sich nun dem Psychischen zuwandte, bildete sie „vor allererst" den
'1, 5, 4. Demiurg, ihren „psychischen Sohn"'; und dieser erst bildete dann aus jener Natur die Welt: nämlich „das Psychische und das Hylische, das Rechte und das Linke, das Leichte und

das Schwere, das Aufwärtssteigende und das Niedersinkende, das Himmlische („die 7 Himmel; die Hebdomas", eine Region über der Erde, und „das Paradies, welches ob dem dritten Himmel ist") und das Irdische"'; auch „die Dämonen und '1, 5, 2.
alle bösen geistigen Wesen" (die aus der „Trauer" ihren Ursprung genommen haben), und an ihrer Spitze den Teufel, „den Kosmokrator", in dem das valent. System das Materielle sich ebenso konzentriren zu lassen scheint wie in dem Demiurg das Psychische, von dem es aber doch seltsamer Weise sagt, dass er „Alles, was über ihm sey, kenne, weil er der Geist der Bosheit sey, während der Demiurg es nicht wisse, weil er psychisch sey"'. Dieser Demiurg nämlich (den die Valen- '1, 5, 4.
tiner im innerhimmlischen Orte, d. h. in der Hebdomas wohnen lassen, während die Mutter im „überhimmlischen Orte", in der „Mitte" zwischen dem Pleroma und der Hebdomas wohnt, dagegen der Kosmokrator im Gebiete der Materie, der Erde haust) habe zwar die Welt gebildet, und sey so „Vater" in Bezug auf das Psychische, „Werkmeister" (im engern Sinne) in Bezug auf das Hylische, „König" mit Bezug auf das Ganze'; aber er habe doch diess Alles gebildet, '1, 5, 2.
„bewegt, ohne dass er es wusste, von der Mutter"; es hat es also „durch ihn die Mutter gebildet, oder vielmehr durch sie der Soter"'. Indem er „den Himmel schuf, ohne den Himmel '1, 5, 3.
zu kennen, den Menschen, ohne den Menschen zu kennen, die Erde, ohne die Erde zu kennen", meinte er doch, er sey es, der aus sich Alles diess hervorgebracht', und „liess daher 'ib.
durch die Propheten verkündigen: ich bin Gott und ausser mir ist keiner"'. '1, 5, 4.

So ist denn die Welt gebildet vom Demiurg zwar, aber nach einem höheren Plan; und es erscheint dieser ihr Bildner nur als das Werkzeug der Achamoth (oder vielmehr des Soter), der er sich hingibt zur Realisirung ihrer Ideen, ohne sich doch zum Bewusstsein derselben erheben zu können, — ein Symbol der blinden Naturkraft, welche nach Aristotelischer Lehre ohne Ideen in einem der Zwecke unkundigen Triebe Alles hervorbringt.

Die Weltschöpfung schliesst sich aber erst in der Schöpfung des Menschen ab, denn im Menschen erst (im Die val. Anthropologie.

höheren Sinn) erscheint das dritte Element, das pneumatische; und welch' eine entscheidende Stelle der Mensch in der val. Lehre einnimmt, ist schon daraus zu entnehmen, dass schon in der „erstgeborenen" Aeonen-Ogdoas der (Ur-)Mensch komparirt. Zwar auch der Mensch ist eine Schöpfung des Demiurg, aber zunächst nur das Hylische (Materielle) und Psychische an ihm. Indem nun der Demiurg den hylischen Menschen (den Leib) machte, hat er ihn aber nicht aus der kondensirten Materie, die wir Erde nennen, sondern aus „der unsichtbaren Substanz, aus der giessbaren und flüssigen Materie" genommen, und dieser hat er „den psychischen Menschen eingehaucht", und so ist aus der Vereinigung beider der „lebendige" Mensch entstanden, der Mensch, von dem es heisst, er sey nach dem Ebenbild und der Aehnlichkeit des Schöpfers (= des Demiurg) gemacht; und zwar bezieht sich das Ebenbild auf den materiellen, die Aehnlichkeit auf den psychi-
'1, 5, 5. schen Menschen'. Erst später dann, lehrt das System, erst nach dem Falle, in Folge dessen der Mensch aus der höheren ätherischen Region, in der er sein ursprüngliches Daseyn erhalten, aus dem dritten Himmel, in diese grobmaterielle Welt, auf die Erde herabgestürzt sey, sey er auch entsprechend der Erde mit dem „sinnlichen Fleisch", mit diesem empirisch-irdischen Leib umkleidet worden, den die h. Schrift mit jenem Thierfelle (1. Mos. 3, 21) meine, in das der Mensch
'ib. gehüllt worden sey'. Wie nun aber das eigentlich Pneumatische, jenes geistige Erzeugniss, das die Mutter Achamoth aus der Anschauung der in Begleitung des Soter zu ihr gekommenen Lichtengel empfangen und geboren, und das der Demiurg, weil es „von derselben Natur wie die Mutter und geistig war", nicht gekannt hat, dem hylisch-psychischen Menschen mit eingepflanzt wurde, das stellt das System in folgender Weise dar. Es sey (zuerst) in den Demiurg selbst „heimlich und ohne sein Wissen gelegt worden, damit es (dann) durch ihn in die von ihm geschaffene Seele und in diesen materiellen Körper versetzt und darin ausreifend und heranwachsend zur Aufnahme des vollkommenen
'1, 5, 6. Logos tüchtig werde"'. So sey „durch eine unaussprechliche Kunst und Veranstaltung" von der Achamoth der geistige

Mensch mit dem psychischen zugleich dem Demiurg selbst aber unbewusst und doch durch ihn seinem Geschöpf eingepflanzt worden.

Darnach ist „vom Demiurg die Seele, der empirische Leib von der Erde, der höhere Leib von der Materie, der geistige Mensch von der Mutter Achamoth"'; — eine '1, 5, 6.
Vertheilung, die indess in ihrem Wesen doch eine trichotomische ist, ähnlich der platonischen, der sie entnommen scheint. Das Hylische nun, — diess sind die näheren Bestimmungen über die Natur dieser einzelnen Bestandtheile und ihr Verhältniss zu einander — müsse „nothwendig zu Grunde gehen, weil es keinen Hauch der Unvergänglichkeit aufzunehmen im Stande sey"; das Psychische aber, das Rechte, „stehe in der Mitte zwischen dem Hylischen und Geistigen", so dass es sich auf die eine oder andere Seite schlagen könne und „werde dahin gehen, wohin es sich wende"; das Geistige aber „sey darum ausgesandt von der Achamoth und ausgesäet worden, damit es klein, unmündig wie es sey, und noch ein zarter Keim, den Seelen der Gerechten eingepflanzt und so mit dem Psychischen verbunden gebildet und mit ihm in der Lebensgemeinschaft erzogen werde", denn es habe „psychischer und sinnlicher Lehr- und Erziehungs-Mittel bedurft", und „darum sey auch die Welt gemacht worden"'. '1, 6, 1; 1, 7, 5.
Somit setzen und bedingen sich diese drei Bestandtheile gegenseitig, doch so, dass der Schwerpunkt auf das Pneumatische fällt, als „das Salz und Licht" dieser Welt, in der es zur Reife sich ausbilden soll, aber für sich nicht erscheinen noch sich entwickeln könnte, daher es als Vehikel, Darstellungsorgan das Psychische bedarf so wie diess Psychische seinerseits das Körperliche. Wenn so des Pneumatische in dieser Welt als das erscheint, was nicht selbst aus ihr ist, sondern vom Pleroma stammt, aber um dessen willen die Welt ist, als das Bindeglied zwischen ihr und dem Pleroma, wie denn die geistigen Naturen hienieden als weibliche mit den Engeln im Pleroma zur Syzygie bestimmt sind, so erscheint als das, was das eigentliche Element dieser Erde bildet, das Materielle, das Psychische aber als in der Mitte zwischen dem Vergänglichen und Unvergänglichen, das einerseits die Aufgabe hat, dem Pneumatischen als Vehikel zu dienen, anderseits

an demselben sich selbst zu heben in der Lebensgemeinschaft
mit ihm, sich zu bilden zu der ihm möglichen Vollendung, wenn
es anders nicht sich hingebend an das Materielle mit diesem
zu Grunde gehen und der Vernichtung anheimfallen will.

Ist insoweit diese val. Trichotomie klar, so ist sie dagegen
nicht ohne Schwankungen in ihrer Anwendung. Es finden
sich nämlich Darstellungen, in denen die Menschheit selbst
trichotomisch getheilt wird, und drei Menschen-Geschlechter,
als deren Repräsentanten die drei Söhne Adams: Seth, Abel,
Kain gelten, unterschieden werden: ein geistiges (dem selbst-
verständlich die Gnostiker angehören), ein psychisches (unter
welche Kategorie das Geschlecht der Juden — Judengott
= Demiurg — und die blindgläubige Masse der Kirchen-
'1, 7, 5. christen fallen) und ein materielles (die Masse der Heiden)',
und diese drei scheinen als gesonderte Wesen betrachtet zu
werden, von denen das eine anderer Natur ist als das andere
und jedes seine unveränderliche Natur hat. Wenigstens lesen
wir da von den „Seelen", die einen seyen „von Natur" gut,
die andern nicht, „gut nämlich diejenigen, welche den Geistes-
samen in sich aufzunehmen fähig seyen, die von Natur Bösen
'ib. aber nähmen niemals diesen Samen auf"'; — eine Inkon-
sequenz und ein Widerspruch, wenn doch anderseits eben
die Freiheit der Seelen betont, und das Wesen des Psychi-
schen darein gesetzt wird, dass sie sich zum Guten oder zum
Bösen wenden können. In dieser gleichen Schroffheit der
Unterschiede ist es gesagt, dass das, was in das Pleroma ein-
führt, nur der Same sey, der ebenso wenig des Heiles verlustig
gehen könne, so wenig anderseits das Materielle des Heiles
'1, 6, 2. fähig sey"'; so dass also in dem Samen, den er empfängt, der,
so ihn empfängt, darauf angelegt, prädestinirt ist, in's Pleroma
zu kommen — kraft einer Art Naturnothwendigkeit. Dagegen
lassen wieder andere Andeutungen alle drei Elemente in
jedem Menschen seyn, und nur in den Einen vorherrschend
und überwiegend das eine, in den Andern das andere; indessen
kommt es zu keiner persönlichen Einheit, wenn es von den-
selben Menschen heisst, „ihr Geistiges werde dereinst mit den
Engeln des Soter vermählt werden, ihre Seelen aber mit dem
'1, 7, 5. Demiurg ewige Ruhe geniessen"'; als wären Geist und Seele

und Materielles einzelne Substanzen von einander getrennt und nicht vielmehr nur Bestimmungen, die mit einander in dem Menschen auf Erden ein Wesen bildeten; — immer derselbe wiederkehrende Fehler des valent. System's, nicht an den Dingen die zu unterscheidenden Momente zu setzen, sondern die Momente selbst als Dinge zu setzen.

Nichts destoweniger kennt das System auch eine Erlösung, Heilung, — nicht blos jene, die es tief hinauf schon in's Pleroma rückt, auch nicht jene nur, die es in der Weltwerdung nachweist, sondern jene bestimmte geschichtliche in Jesu Christo, die aber allerdings mit jenen ersteren, der theogonischen und kosmogonischen in Zusammenhang steht, sie gewissermassen zur Unterlage hat und nur innerhalb der menschlichen Sphäre den Erlösungsprozess fortführt und weiter leitet, der dann in der Eschatologie zum Abschluss kommt, wie es denn auch derselbe Agent (der Soter) ist, der in allen diesen Erlösungs- und Bildungs-Stufen wirksam ist.

Die Lehre von der Person Jesu Christi wird eingeleitet mit der Bemerkung: was der Erlöser (= Soter) habe erlösen wollen, davon habe er selbst „die Erstlinge" angenommen; von der Achamoth das Geistige, den geistigen Samen (als sein unmittelbares Organ, Vehikel); vom Demiurg sey er mit dem psychischen Christus begleitet und „durch eine besondere Heilsveranstaltung (Oekonomie) in einen Körper von einer psychischen Substanz (etwa gleich dem ätherischen Leibe Adams im Paradiese) gehüllt worden, der aber durch unaussprechliche Kunst so organisirt gewesen sey, dass er sichtbar und berührbar und leidensfähig war"'; nur Materielles habe der Soter nicht angenommen, da dasselbe nicht Heils- (Bildungs-, Veredlungs-) fähig sey. — Wenn diese Darstellung vom Soter ausgeht, der das Pneumatische und das Psychische und den „ätherischen" Körper angenommen hat, so geht eine andere von dem „Christus des Demiurg" aus. Nämlich „der Demiurg habe auch einen Christus als seinen Sohn hervorgebracht, aber (eben) auch nur einen psychischen (wie er selbst); und dieser sey es, von dem er durch die Propheten (s. S. 348) gesprochen; dieser, der (als rein psychischer mit seinem ätherischen Körper) durch die Maria nur hindurch

Die val. Christologie.

' 1, 6, 1.

„wie Wasser durch einen Kanal" gegangen sey; dieser, auf den sich dann bei der Taufe jener Soter vom Pleroma in
'1, 7, 2. Gestalt einer Taube herabgelassen', und dem er von seiner
'3, 16, 1. Kraft und seinem Namen mitgetheilt habe'.

Von welchem Punkt die Darstellung aber auch ausgehen mag, konstant lässt sie Jesum Christum aus „diesen Vieren" bestehen: aus dem Pneumatischen von der Achamoth, aus dem Psychischen vom Demiurg, aus dem Oekonomischen
'1, 6, 1; 1, 7, 2. und aus dem Soter'; konstant sagt sie, dass dieser Letztere „von Leiden frei verblieben sey", denn „es war nicht möglich, dass der litt, der unsichtbar und unbetastbar war", daher „als er vor Pilatus geführt wurde, der Geist Christi, der sich auf ihn gesenkt hatte, weggenommen wurde"; ja nicht einmal „der Same von der Mutter" habe gelitten, der, als „geistig und unsichtbar selbst dem Demiurg, nicht leidensfähig war"; sondern „nur der psychische und der ätherische Christus"; — eine Christologie, die ganz konsequent im Geiste des valent. Systems und insbesondere der valent. Anthropologie ist, insofern, um ein voller Mensch zu seyn, der Erlöser das pneumatische Element, mit dem allein als verwandtem der Soter in unmittelbare Verbindung treten konnte, und das psychische, ohne das als sein Organ und Vehikel das pneumatische sich nicht darstellen noch wirken könnte, und das Materielle, dessen das Psychische bedarf, an sich haben musste. Da aber der Erlöser als Erlöser doch nichts irdisch-Materielles, das des Heiles nicht empfänglich ist, an sich haben durfte, so verfiel das System dann auf den Ausweg jenes wunderbaren Dinges, das (gleich dem mittelalterlichen Abendmahlsleib) die Akzidenzien und Eigenschaften eines materiell-irdischen Leibes haben und doch keine materielle Substanz seyn sollte. Und so trifft diese valentinische Christologie alle die Einwendungen, welche schon die valent. Anthropologie trafen, die es zu keiner einheitlichen menschlichen Person bringt; und in um so verstärktem Masse, als diese Christologie noch durch die doketische Auffassung der menschlichen Natur Christi gedrückt wird.

Was nun den Zweck betrifft, wozu der Soter auf Jesus herabkam und ihm von seiner Kraft mittheilte, — so weit die

dürftigen Mittheilungen bei Irenäus Aufschluss geben, ist es der: in den *Pneumatischen* den geistigen Samen zum Wachsthum und zur Reife zu bringen eben durch die Darstellung und Offenbarung aller dieser (valentinischen) Mysterien von dem wahren, höchsten Gott, der nicht der Demiurg sey', und von der Aeonenwelt und von der Weltschöpfung' 3, 16, 7.
und von den verschiedenen Naturen und von der Welt Ziel und Ende. Dagegen, was man eine objektive Erlösung oder Versöhnung nennt, dafür hatte die valent. Lehre keinen Raum; der Kreuzestod insbesondere, den nur der psychische und ätherische Christus erlitten, hatte für sie nur eine symbolische Bedeutung: die Ausspannung Christi am Kreuz sollte „ein Typus des oberen Christus" seyn, der „durch den Stauros (das Kreuz) sich über die Achamoth ausdehnte und ihr in Bezug auf das Seyn die Form gab" (s. o)'. '1, 7, 2.

Wenn zu allernächst für die Pneumatiker, so hatte aber doch auch *mittelbar* für die *Psychiker* Christus seine erlösende Bedeutung, wenigstens für den Demiurg, der „bis zur Ankunft des Erlösers in seiner Unwissenheit (in Bezug auf das Heil und die Vollendung des Weltlaufs) geblieben war, aber, als dieser gekommen, von ihm Alles lernte und sich ihm mit seiner ganzen Macht anschloss"; — jener Hauptmann im Evangelium, der zum Erlöser gesagt: „auch ich habe Soldaten und Diener unter mir, und was ich ihnen befehle, das thun sie"; und zwar werde dieser Demiurg „bis zu der für ihn bestimmten Zeit die Regierung der Welt fortführen, aber doch ganz besonders *nunmehr* im Interesse der Kirche und im Hinblick auf den Lohn, der ihm bereitet sey: dass er nämlich an den Ort der Mitte kommen werde"'; — ein feiner' 1, 7, 4.
Gedanke, wie der gemeine Weltlauf sein wahres und letztes Ziel in der Förderung der höchsten geistigen und sittlichen Güter habe, erst blind und unbewusst der Menschheit, dann aber in wechselnder Einsicht; und dass das Christenthum dieses Höchste sey, das zugleich als weltgeschichtliche Entwickelung zu nehmen sey, nicht blos als eine Sache für den einzelnen Geist und die Seele.

Auf diesen anthropologischen und soteriologischen Voraussetzungen ruht nun die valent. *Ethik*. „Psychische Lehren Die val. Ethik.

erhielten die psychischen Menschen, die durch Werke und einen blossen Glauben befestiget würden und die vollkommene Gnosis nicht hätten, diese aber, fügt Ir. bei, seyen wir von der Kirche; und desshalb sey uns nothwendig, dass wir gute Werke thun; denn anders sey es nicht möglich für uns, zum Heile zu gelangen. Sie hingegen, behaupten sie, würden nicht durch Handeln, sondern sofern sie von Natur geistig seyen, völlig und ganz gewiss zum Heile kommen. Denn wie es unmöglich sey, dass das Materielle des Heiles theilhaftig werden könne, weil es für dasselbe nicht empfänglich sey, so hinwiederum sey es unmöglich, dass das Geistige (was sie selbst seyn wollen) zu Grunde gehe, wie beschaffen auch die Handlungen seyn mögen, in denen sie sich bewegen, denn wie das Gold wenn auch in Mist gelegt seine Schönheit doch nicht verliere, sondern seine eigenthümliche Natur bewahre und ihm vom Miste kein Schaden geschehen könne, so sagen sie auch von sich, wie materiell das Thun auch seyn möge, womit sie sich befassen, es könnte ihnen doch nichts schaden
'1, 6, 2. noch verlören sie die pneumatische Wesenheit'. Daher kommt es auch, fährt Ir. in seinem Eifer fort, dass die *Vollkommenen unter ihnen* Alles (?), was verboten ist, und wovon die Schrift (?) behauptet, dass, die Solches thun, das Reich Gottes nicht ererben, ungescheut thun. Essen sie doch die Opfer der Götzen ohne Unterschied und glauben nicht, dass sie dadurch befleckt würden (vrgl. Justin S. 168); und zu jedem Feste der Heiden, das zu Ehren der Idole angestellt wird, laufen sie zuerst, so dass sich *Einige* nicht einmal von dem Gotte und Menschen verhassten Thier- und Gladiatoren-Kampf enthalten. Es gibt Einige (also doch nur „Einige") unter ihnen, die den Lüsten des Fleisches bis zur Sättigung sich hingeben und dabei sagen, Fleischliches werde durch Fleischliches und Geistiges durch Geistiges gelöst. Andere verführen heimlich die Weiber, die von ihnen in ihrer Lehre unterwiesen werden, wie oftmals solche, die von ihnen betrogen wurden, nachmals aber sich zur Kirche Gottes wieder wandten, mit dem übrigen Betrug auch dieses bekannten. Andere zogen ganz offen und ohne zu erröthen, Weiber, die sie liebten, von ihren Männern ab und verehlichten sich mit

ihnen. Wieder Andere thaten anfangs, als wollten sie ganz
sittsam mit Schwestern zusammen wohnen, aber mit der Zeit
wurde der Betrug entdeckt, als die Schwester von dem Bruder
schwanger ward'. Obwohl sie nun aber noch viel anderes '1, 6, 3.
Gottloses und Verabscheuungswürdiges thun, sehen sie auf
uns, die wir aus Furcht Gottes uns hüten, auch nur in
Gedanken oder einem Worte zu sündigen, als auf Idioten
und die Nichts verstünden, herab, sich selbst aber erheben
sie über alle Massen, nennen sich Vollkommene und den
Samen der Auserwählung. Denn wir, sagen sie, erhielten die
Gnade durch Gebrauch und Uebung (Askese), wesshalb sie
auch wieder von uns werde genommen werden; sie aber
hätten sie, die von oben von der unaussprechlichen Syzygie
mit ihnen herabgekommen sey, als einen eigenthümlichen,
ihrem Wesen angehörigen Besitz, und desswegen müssten sie
auch in aller Weise stets das Geheimniss der Syzygie üben"'. '1, 6, 4.
Sie verwarfen daher die Ehe nicht blos nicht, sondern
sagten, dass, wer in der Welt lebe und aber sich nicht verheirathe, nicht „aus der Wahrheit" sey; denn nur dadurch
glaubte sie dem irdischen Seyn als dem Abbild des oberen
(der Syzygien der oberen Welt) den genügenden Ausdruck
geben zu können. Aber freilich sey es, sagten sie, ein Unterschied, ob man dabei „ohne Leidenschaft", ob man nur „auf
der Welt", oder ob man auch „von der Welt" sey'; — was 'ib.
in Widerspruch steht mit dem Vorwurf allgemeiner Zügellosigkeit; wie denn Irenäus auch an einem andern Orte nicht
umhin kann, zu konstatiren, dass „es bei ihnen allerdings
Solche gebe, welche sagen, der von oben kommende Mensch
müsse einen guten Wandel erlangen", wesshalb sie daher
„auch mit einem gewissen Stolz ein ernstliches Ansehen
annehmen"'. '3, 15, 2.

Die val. Eschatologie.

Seinen Abschluss erhält das valent. System durch seine
eschatologische Lehre von der Vollendung. Vollendet
wird aber der zeitliche Weltlauf dann seyn, wenn aller Same
zur Vollendung gelangt, „alles Geistige in der Erkenntniss
gestaltet seyn wird, nämlich wenn die geistigen Menschen die
vollkommene Erkenntniss von Gott haben"'; — eine Vor- '1, 6, 1.

stellung, die, wie sie die Vollendung auf's Geistige allein bezieht, um dessen willen die übrige Welt ist, so auch darin wieder ihren einseitig-idealistisch-gnostischen Karakter an den Tag legt, dass sie diese Vollendung des Geistigen nur in die vollendete Erkenntniss von Gott setzt. „Wenn dann aller geistige Same vollendet seyn wird, wird seine Mutter Achamoth den Ort der Mitte verlassen, in das Pleroma eingehen und ihren Bräutigam, den Soter erhalten, und Beide werden
'1, 7, 1. nun eine Syzygie bilden"'. Das sey unter dem Bräutigam und der Braut zu verstehen, wovon in der h. Schrift stehe; das ganze Pleroma aber sey das „Brautgemach". Indem so die Achamoth, die an der Spitze der endlichen Welt steht, sich mit dem Soter, der das ganze Pleroma in sich repräsentirt, und der von Anfang an sich zu ihr herabliess und sie bildete und das geistige Leben in ihr wach rief, wie sie ihrerseits von Anfang sich zu ihm hingezogen fühlte und als bildsames Material sich ihm hingab, zuletzt verbindet in einer Ehegenossenschaft, ist eben hierin die Versöhnung und Verbindung der endlichen und unendlichen, der sinnlichen und übersinnlichen Welt in ihrem Grunde ausgesprochen. „Die pneumatischen Menschen aber (diess ist das Weitere), wenn sie die Seelen abgelegt haben (als wären Geist und Seele in demselben Individuum zwei verschiedene Substanzen! s. o.) und intelligente Geister geworden sind, werden auf unbegreifliche und unsichtbare Weise in das Pleroma eingehen und den Engeln, die den Soter umgeben, bräutlich vermählt werden; der Demiurg aber rückt dann in den Ort seiner Mutter Sophia, den diese vordem inne hatte, in den Ort der Mitte vor; und hier werden auch die Seelen der Gerechten (doch nur der Gerechten unter den Psychikern) ihre Ruhestätte finden; denn in das Pleroma kann nichts Psychisches kommen. Und wenn alles diess geschehen seyn wird, dann wird das in der Welt (der Materie) latente Feuer hervorbrechen und alles Materielle (das nothwendig untergehen muss, so wie die Seelen, die sich ihm zugewandt haben), verzehren und dann zugleich mit ihm verzehrt und zu Nichts
'ib. werden"', so dass nichts mehr übrig bleibt als das Reich des Pleroma und das des Demiurg.

Also mit einer Art Dualismus schliesst doch diess valent. System, das sich, so idealistisch auch, doch nicht völlig zum Monismus zu erheben vermag. Wie undenkbar ist aber auch dieser Ort der Mitte, wenn doch keine endliche Welt mehr ist, zwischen welcher und dem Geisterreich die Mitte zu denken ist! Und was den bleibenden Unterschied der Pneumatischen und Psychischen betrifft, so sieht man auch nicht ein, warum die Entwickelung abgebrochen und nicht auch ein endliches Emporsteigen der Seelen in das Reich der Geistigen möglich seyn soll; und wenn doch vom Demiurg wenigstens gesagt wird, dass er seit der Erscheinung Christi mit Bewusstsein den Weltlauf leite nach den Zwecken des Geistigen, wenn er so ein geistigartiges Wesen geworden ist, so erscheint es inkonsequent, dass er nun doch und mit ihm die gerechten Seelen, deren Repräsentant er ist, für immer vom Pleroma getrennt seyn sollen.

Indem wir diese valent. Lehre überschauen, können wir nicht anders als in ihr ein tiefsinniges Produkt gnostischer Spekulation anerkennen, — das originalste und tiefsinnigste aller gnostischen Systeme mit dem des Basilides, welches letztere aber (nach den Philosophumena) die Entwickelung des Ganzen statt durch Emanation von oben nach unten, durch Evolution von unten nach oben gehen lässt, von einem Weltsamen aus, den es mit einem Senfkorn vergleicht, das Wurzeln, Stamm, Zweige, Blätter in sich hat. Karakteristik der val. Gnosis.

In dieser valent. „Theosophie", wie man sie auch schon genannt hat, lassen sich indess verschiedene Elemente herauserkennen, die in ihr konkurriren. Platonisch oder doch platonisirend ist die Auffassung des Verhältnisses dieser Welt zur oberen als Nachbildes des Urbildes; die des Demiurg, des Weltbildners, als des Werkzeugs höherer Ideen, die anthropologische Trichotomie. Pythagoreisch ist der häufige Gebrauch der Zahlenverhältnisse; stoisch die Lehre vom „Samen" (vrgl. Justin S. 106), von dem „Pathos", von der Weltver-

brennung; orientalische Denkweise verräth die Ethik, welche das beschauliche Leben als das höhere setzt im Gegensatz zum thätigen; der Emanatismus; auch die Form, in der das System gefasst ist, die poetische, symbolische, mythische, die aber doch wieder eigenthümliche Schönheiten hat, ist orientalisch, wiewohl auch noch die griechische Philosophie (Plato) ihren Inhalt vielfach in einer Form gibt, in welcher sich die mythische Anschauungsweise der griechischen Volksreligion reflektirt.

„Das alles hindert aber nicht, dass nicht dieser valent. Gnosis ein durchschlagender Karakter innewohnte, den wir als einseitigen Idealismus (der aber nicht konsequent durchgeführt ist, wie wir in der Eschatologie sahen) bezeichnen müssen. Wir finden ihn, gehen wir von oben aus oder von unten, von der Welt des Pleroma oder von der sinnlichen. In jener liegt dem Valentinismus alle Wahrheit; doch auch diese Erscheinungswelt mit ihren Psychikern aber auch ihren Pneumatikern, mit ihrer Materie und Finsterniss aber auch ihrem Licht, ihrem Tod aber auch ihrem Leben und ihrer Schönheit sucht das System noch immer als eine solche festzuhalten, die auf eine höhere Weltordnung hinweise, aus ihr stamme, ein Ausfluss von ihr sey, und deren materielle Elemente gleichsam nur als die äussersten Endpunkte dieser Ausflüsse, als ein erstarrter, erloschener Geist, als der ausgeklungene Nachhall der höheren Harmonie zu betrachten seyen. Es liegt somit in dieser Emanationslehre offenbar das Bestreben, den Dualismus zweier ewiger Prinzipien zu vermeiden und auch die materielle Welt irgendwie noch aus der idealen abzuleiten. Weil nun aber die Emanation doch nicht ausreicht, da eine gerade Reihe nie bis zu jenem Aeussersten führt, so musste zugleich ein Punkt angenommen werden, wo die Kontinuität jener Reihe abbrach, nnd darum musste mit der Idee der Emanation die eines Abfalls des äussersten Gliedes der Aeonenwelt verbunden werden, die doch nirgends in ihrer innern Nothwendigkeit nachgewiesen ist, die aber die valent. Gnosis annehmen zu müssen glaubte, um diese endliche Welt, diese pneumatische, psychische und materielle zu erklären, ohne doch zwei Prinzipien setzen zu müssen. Dem nun

entspricht es, dass die obere Welt, die Welt des Pleroma, und die ausserhalb des Pleroma befindliche, die untere, niedere sich zu einander verhalten wie Urbild und Nachbild; dass, was im Pleroma geschehen, auf allen andern Daseinsstufen, von Stufe zu Stufe in immer niedrigeren Erzeugnissen sich abbildet; dass diese Welt, so zu sagen, als ein (schlechter) Nachdruck der oberen erscheint. Diess tritt überall im valent. System hervor; der Parallelismus artet zuletzt in ein Spiel aus. So ist die Bildung und Heilung der Enthymesis ein Abbild der Heilung der Sophia, und dieselben Potenzen, welche diese heilten, sind auch die bildenden Mächte der Achamoth; so ist, was im Pleroma der unsichtbare Urvater, der Bythus, in der Welt ausserhalb des Pleroma die Achamoth, „die sich in dem Bilde des unsichtbaren Vaters so aufbewahrte, dass sie dem Demiurgen unbekannt blieb; dieser aber in dem Bilde des Monogenes, in den Bildern der übrigen Aeonen aber die von jenem geschaffenen Erzengel und Engel"'. '1, 5, 1.
So ist der ersten Ogdoas nachgebildet die Region der sieben Himmel und Himmelsgeister, welche mit der Achamoth und deren Wohnsitz die Ogdoas bilden; so ist Christus das Bild jener ersten Vierheit, sein Leiden ein Bild des Leidens der Sophia, sein Kreuz ein Symbol des Stauros; so ist die Ehe ein Bild jener oberen Syzygien, die Rückkehr der endlichen Welt zum Pleroma entsprechend den Vorgängen in der übersinnlichen Welt; und wie die obere Sophia so kommt auch die untere nach ihren Irrsalen in's Pleroma und mit ihr die Pneumatiker; und wie dort das „Pathos" abgeschnitten wurde und „draussen" bleiben musste, so wird dereinst das Materielle und das Psychische, so weit es sich dem Materiellen assimilirt hat, keinen Theil haben an der Vollendung, sondern dem Nichtseyn verfallen. Wie einseitig ist aber auch dieser Idealismus, der, wie er die „Unwissenheit", das Nichterkennen des Bythus von Seite des letzten Aeon zum Grund dieser Welt und mit ihr des Todes, der Korruption, des Irrthums gemacht hat, so konsequent die „Gnosis" zur alleinigen und vollkommenen Erlösung und Vollendung macht!

Der Ausgang der val. Gnosis.

Den Ausgang der valent. Gnosis bezeichnen die beiden Hauptrichtungen, in die sie auseinander gegangen ist:

die Schule des Ptolemäus (aus Alexandria) und die des Markus (die Markosier).

Die Schule des Ptolemäus.

Den Ptolemäus und seine Schüler hat Ir. nach der Vorrede des ersten Buches besonders im Auge gehabt; im Buche selbst aber finden wir sie lange nicht so ausführlich beschrieben als die Markosier, wir müssten denn annehmen, die Darstellung der valent. Gnosis im Anfang des 1. Buches gebe vornämlich den ptolemäischen Lehrtypus. Der aus Epiphanius bekannte Brief des Ptolemäus an eine gewisse Flora' (die durchgängige Aechtheit angenommen), ist ein Denkmal eines besonnenen Schriftforschers, eines in vorherrschend sittlicher Richtung sich bewegenden Geistes, zwar nicht ohne die bekannten gnostischen Anschauungen, aber doch ohne jene Uebertreibungen, worin sich sonst die Gnostiker gefallen.

' Stieren I., S. 922.

Dieser gesunderen (sittlichen und wissenschaftlichen) Richtung der valentinischen Schule, der auch Herakleon, ebenfalls aus Alexandrien, angehört, von dessen Kommentar über (Lukas und) Johannes Auszüge (bei Klemens und Origenes) auf uns gekommen sind, steht die Schule des Markus gegenüber, welche die Ausartung der valent. Gnosis bezeichnet. In dem System der Markosier ist die valent. Lehre in eine Buchstaben- und Zahlensymbolik gefasst: der verborgene göttliche Name spricht sich aus und zerlegt sich in seine einzelnen Silben, Buchstaben und Laute, aus denen er besteht (die Aeonenwelt); als der letzte Buchstabe dieses Namens sich aussprach, fiel ein Nachhall desselben herab und machte nach dem Bild jener Buchstaben einen eigenen Buchstab (= die endliche Welt), — was Markus bis in's Einzelnste ausführte in einem unerträglichen Schematismus und Formalismus. Aber nicht blos dieses äusserste Formelwesen karakterisirt die Ausartung, sondern auch die damit verbundene widerwärtige Anmassung, mit der diese Markosier für diese Schematismen die Geltung einer höchsten Offenbarung in Anspruch nahmen. „Die erhabenste Tetras selbst (erklärte Markus) sey aus jenen unsichtbaren und namenlosen Höhen in Gestalt einer Frau zu ihm herabgestiegen und habe ihm sich selbst, wie sie sey, und den Ursprung aller Dinge geoffenbart wie Keinem der Götter oder Menschen zuvor"'. Aehnlich

Die Markosier.

'1, 14, 1; 1, 13, 1.

gebehrdeten sich seine Schüler; „als könnte Niemand der Grösse ihrer Erkenntniss gleichkommen, und nenntest du auch den Paulus oder Petrus oder sonst Einen der Apostel; sondern mehr als Alle hätten sie die Erkenntniss, und sie allein hätten die Grösse jener Gnosis, die von unaussprechlicher Gewalt sey, ausgetrunken; sie seyen über alle Gewalt, wesswegen sie auch Alles frei thäten und keinerlei Furcht hätten"'. Ir. sagt auch '1, 13, 6.
von ihnen, sie rühmten sich, die Gabe der Prophetie zu besitzen und sie, wem sie wollten, mittheilen zu können, was sie besonders an Weibern, und zwar an angesehenen, vornehmen und reichen versuchten, was ihnen auch schon erklekliche Summen eingebracht habe'. Ueberhaupt stellt er die Markosier als '1, 13, 3.
rechte Charlatane hin, die sich alle Künste und (magische) Täuschungen erlaubten und darauf ausgingen, nur viele Proselyten zu gewinnen; die unsittliche Haltung, die er den Valentinern vorwirft, fällt vornämlich auf ihre Rechnung.

Der Kultus der Markosier.

Am interessantesten ist aber, was er von ihrem Kultus erzählt. Konsequenter zwar im Geiste ihres einseitigen gnostischen Idealismus verwarfen die Einen die Nothwendigkeit solcher h. Gebräuche, Handlungen, Uebungen, Gnadenmittel. „Man dürfe nicht das Mysterium der unaussprechlichen und unsichtbaren Macht, der überschwenglichen und unsinnlichen Dinge durch sinnliche und vergängliche darstellen; vollkommene Erlösung sey die Erkenntniss der unaussprechlichen Grösse; denn da aus Unwissenheit Gebrechen und Leiden entstanden seyen, so werde diess Alles durch Gnosis aufgehoben, die somit nichts anderes sey als Erlösung des innern Menschen; denn körperlich könne die Erlösung nicht seyn, denn der Körper sey vergänglich; aber auch nicht psychisch, da auch die Seele aus dem Gebrechen entstanden sey und nur gleichsam das Gehäus des Geistes; sie müsse also eine pneumatische seyn, durch welche der inwendige, pneumatische Mensch erlöst werde, und diese, die die wahre sey, sey auch vollkommen ausreichend, denn an der Erkenntniss aller Dinge habe man genug"'. So die Einen. Andere dagegen, wie die '1, 21, 4.
Markosier, hatten mit der Kirche heilige Handlungen, die sie in ihrem Sinne umdeuteten, umbildeten und „Erlösungen" nannten. So hatten sie eine Taufe, die sie aber von derjenigen

der Kirche unterschieden. Denn diese letztere sey „psychisch", die ihre „pneumatisch", „die eine auf den erschienenen Jesus, die andere auf den Christus, der sich auf den Jesus herabgelassen, durch die eine würden die Sünden nachgelassen (und die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Reich des Demiurg gegeben), durch die andere aber würden die, so die vollkommene Erkenntniss erlangt, zu der über alles erhabenen Kraft wiedergeboren; und es sey unmöglich, anders in das Pleroma
'1, 21, 2. zu gelangen"'. Auf diese Taufe bezogen sie Stellen, wie Luk. 12, 50; Mark. 10, 38. Ihre Gebets- und Taufformeln über die pneumatischen Taufkandidaten — zu grösserem Nimbus in der den Meisten derselben wohl unverständlichen aramäischen Sprache, — waren ganz in ihrem Geiste und mannigfaltig, wie auch die Gebräuche selbst. Einige führten den Täufling zum Wasser und salbten ihn dann mit köstlichem Balsam, dessen Duft ein Symbol des überschwenglichen Duftes
'1, 21, 3. (Wonne) des Pleroma seyn sollte'; Andere hielten es für überflüssig, dass man den Täufling zum Wasser führe; sondern sie besprengten nur sein Haupt mit Oel und Wasser und salbten ihn dann ebenfalls. Nach der (gnostischen) Idee, dass der Pneumatiker seinen Engel in der Geisterwelt habe, mit dem er ein Ganzes ausmache und dereinst auch in eine Syzygie treten werde (s. S. 354), stellten Einige die Taufe als eine solche Hochzeitfeier (mit der anderen Hälfte, dem Engel) dar und begingen sie als solche und schmückten das Taufgemach aus
'ib. wie ein Brautgemach'. Von ihrer Abendmahlsfeier lesen wir, Markus habe „die Danksagungs- und Weiheworte sehr in's
'1, 13, 2. Weite gezogen", auch Weiber dieselben sprechen lassen'. Den Gebrauch einer letzten Oelung, die sie ebenfalls „eine Erlösung" nannten, finden wir bei ihnen zuerst. „Sie salbten den Sterbenden das Haupt mit Oel und Wasser oder mit Balsam und Wasser unter Gebets-(Beschwörungs-)Formeln über sie, dass sie den oberen Mächten (dem Demiurg) unsichtbar und unfassbar würden (vrgl. S. 234), und dass ihr innerer (pneumatischer) Mensch sich unsichtbar erhebe (in's Pleroma), während ihr Leib in der (irdischen) Schöpfung zurückbleibe,
'1, 21, 5. ihre Seele aber im Reiche des Demiurg verbleibe"'. Solche Formeln, als wären sie Zaubersprüche, die von der Gewalt des

Demiurg befreiten, hiessen sie auch die Sterbenden an diesen richten, wenn sie nach dem Tode vor ihn zu stehen kämen. „Ich stamme (lautet eine dieser Formeln) von dem, welcher vorher gewesen ist, und kehre zurück in das Meinige, woher ich gekommen bin"'. Und zur Sophia selbst solle der Geist '1, 21, 5.
sprechen: „siehe, der Richter (der Demiurg) ist nahe und der Herold gebietet mir, mich zu verantworten; du aber, die du beide (mich wie dich) kennst, gib die Rechenschaft für uns beide dem Richter als Eine". Dieses gesprochen, würde „die Mutter sie mit dem homerischen Schilde des Hades bedecken, dass sie unsichtbar dem Richter entgingen"'. '1, 13, 6.

In dieser magischen Richtung sehen wir den einseitigen Idealismus recht in sein anderes Extrem umschlagen.

b) Die Gnostiker (Valentiner) und die «Schrift».

Die gnostische Schriftdeutung.

Indem die (häretische) Gnosis den Anspruch machte, christlich zu seyn, ja das recht verstandene Christenthum, lag ihr die Aufgabe vor, irgendwie sich darüber zu legitimiren und so „ihren Erdichtungen (als wären sie christlich) Glauben zu verschaffen"'. Sie ermangelten denn auch nicht, sich auf die '1, 9, 1.
Schrift zu berufen und ihre Lehren in derselben nachzuweisen.

Ihrer Aeonen Namen und Ordnung fanden sie in Ephes. 3, 21'; in Ephes. 5, 22 das Geheimniss ihrer Syzygien; ihre '1, 3, 1.
Aeonen-Dreissigzahl in den 30 Jahren des Erlösers, in denen er „öffentlich nichts gethan habe"'; desgleichen in der Parabel 'ib.
von den Arbeitern, die in den Weinberg geschickt wurden, denn „sie werden theils um die 1., theils um die 3., theils um die 6., theils um die 9. und 11. Stunde geschickt, welche Stunden zusammengezählt die Zahl 30 geben"'. Die erste '1, 1, 3.
Aeonen-Vierheit und die zweite, zusammen die Achtheit, selbst die Reihenfolge, wie sie sie aus einander hervorgehen liessen, belegten sie mit Joh. 1, 1–4, denn hier würden genannt und unterschieden: Gott, Gnade (Charis), der Anfang (= Arche, der Nus), das Wort, das Leben, der Mensch, und „durch das Wort Mensch nennt Johannes auch die Kirche, um durch Ein Wort die Syzygie anzuzeigen, denn aus dem Wort und dem Leben geht der Mensch und die Kirche her-

'1, 8, 5. vor"'; die Zwölfheit aber (die Dodekas) war ihnen angedeutet
in dem 12. Jahr, in dem der Herr mit den Schriftgelehrten
'1, 3, 2. sich unterredete, so wie in der Zwölfzahl der Apostel', — ein
Zahlen-Nachweis-Versuch, in dem es am buntesten die Markosier
trieben, welche die erste und die zweite Vierheit, die
Zehnheit und die Zwölfheit in der mosaischen Schöpfungs-Geschichte,
in der Patriarchen-Geschichte, in den Einrichtungen
der Stiftshütte, kurz überall fanden, wo nur eine
'1, 18. solche Zahl in der Schrift vorkommt'.

Auf das „Pathos" der Sophia, des letzten Aeon, des
30. der ganzen Reihe, des 12. der Dodekas bezogen sie, dass
der Herr „litt durch den Verrath des Judas", des zwölften
unter den Aposteln, und dass er im 12. Monate litt, „denn
sie wollen (nach den Synoptikern), dass er nur ein Jahr lang
'1, 3, 3; 2, 20, 5. gepredigt habe"'. Die Heilung jenes Weibes, das 12 Jahr am
Blutgang litt, und als sie den Saum des Kleides des Erlösers
berührte, durch die Kraft, die vom Erlöser ausging, geheilt
wurde, Mt. 9, war ihnen ein Symbol der Sophia und ihrer
Heilung durch den Horos; „denn ihre Wesenheit hätte sich
ausgedehnt und wäre in's Unendliche zerflossen, wenn sie
nicht das Gewand des Monogenes, das ist die Wahrheit (die
Ehegenossin des Monogenes) berührt hätte, die durch den
Saum angedeutet ist; denn die von diesem ausgehende Kraft
'1, 3, 3. — der Horos — heilte sie und schied ihr Pathos von ihr aus"'.
Den Horos als Stauros (nach seiner befestigenden positiven
Seite) fanden sie in den Worten Christi: „nimm dein Kreuz
(= Stauros) und folge mir nach" (Mark. 10, 21); auch in den
ähnlichen Luk. 14, 27; selbst in den Worten Pauli 1. Kor.
1, 18, Gal. 6, 14; denselben Horos, sofern er alles Fremdartige
ausscheidet, in dem Wort Johannis (Luk. 13, 17) von
der Wurfschaufel, die den Waizen säubert, und von dem
'1, 3, 5. Feuer, das die Stoppeln verbrennt'. Der Soter, der aus Allen
entstanden, Alles sey, war ihnen angezeigt in dem Worte
(Exod. 3, 2; Luk. 2, 3): „Alles Männliche, das den Mutterleib
öffnet"; denn er habe als der Inbegriff von Allem den
Mutterleib der Achamoth geöffnet (= befruchtet); auch in
den Worten Pauli Kol. 3, 11, Röm. 11, 36, Kol. 2, 9,
'1, 3, 4. Eph. 1, 10'.

Die Sophia Achamoth war ihnen angedeutet (ihr Name: Weisheit) in Luk. 7, 35, 1. Kor. 2, 6; ihr mannigfaltiges Pathos in dem Leiden Jesu und dessen Leidens- und Kreuzesworten; z. B. in dem Worte: mein Gott, warum hast du mich verlassen, ihren Zustand, als sie vom Lichte sich verlassen sah und vom Horos verhindert wurde weiter zu dringen; in dem Worte: meine Seele ist betrübt bis in den Tod, ihre Trauer; und ihre Furcht in der Bitte: Vater, wenn möglich, so lass diesen Kelch von mir gehen; wie sie ausserhalb des Pleroma irrend von Christus gestaltet und vom Soter aufgesucht wurde, in dem Ausspruch Christi (Luk. 15, 4): er sey gekommen zu dem verlornen Schafe; desgleichen in dem Worte Pauli 1. Kor. 15, 8; wie Christus sich über sie ausgedehnt und sie zum Bewusstsein des Lichts, das sie verlassen, gebracht habe, in der von Jesus erweckten Tochter des Synagogenvorstehers (Luk. 8, 41); und wie sie sich, als der Soter mit seinen Engeln ihr erschienen, aus Schaam verhüllt habe, in 1. Kor. 11, 10, und in dem verhüllten Angesichte Mosis 1, 8, 2-4'. '1, 8, 2.

Die 3 Geschlechter der Menschen fanden sie in Luk. 9, 57–58 (das materielle), Vers 61–62 (das psychische) und Vers 60 und Lukas 9, 5 (das pneumatische); desgleichen in den 3 Theilen Mehl (der Parabel), unter die das Weib (= Sophia) den Sauerteig (= den Soter) gemengt habe; endlich in den Bezeichnungen Pauli 1. Kor. 15, 48 (das materielle), 2, 14 (das psychische) und Vers 15 (das pneumatische)'. Dass der Erlöser von denen, denen er das Heil '1, 8, 3. bringen wollte, die Erstlinge angenommen, sage Paulus Röm. 11, 16. Die Anna, die im Evangelium als Prophetin bezeichnet sey und „die nach den sieben Jahren, die sie mit ihrem Manne verlebt, die ganze übrige Lebenszeit als Wittwe zubrachte, bis sie den Erlöser sah, ihn erkannte und zu Allen von ihm sprach“, sey die Achamoth, „die, nachdem sie den Soter mit seinen Altersgenossen nur kurze Zeit gesehen, die ganze folgende Zeit hindurch in dem Ort der Mitte ihren Sitz aufschlug und hier wartete, bis er wieder kommen und sie zu ihrer Syzygie wieder herstellen würde“'; in Simon aber '1, 8, 4. sey der Demiurg, „der bei der Erscheinung des Erlösers seine Versetzung erkannte und dem Bythus dankte“, angedeutet' 'ib.

'3, 7, 1. (auch 2. Kor. 4, 5; 1. Kor. 8, 5'), und eben dieser, wie er
mit den guten Psychikern zuletzt am Ort der Mitte ruhe, in
dem Bräutigam (Joh. 3, 29), „der vor der Brautkammer steht
und sich freut, die Stimme des Bräutigams zu vernehmen"; in
dem Weibe endlich, „das ein Licht anzündet und ihr Haus
auskehrt, um die verlorne Drachme zu suchen und sie wieder
findet, nachdem sie das Haus gekehrt", die obere Sophia, die
ihre verlorene Enthymesis (= die Erscheinung adäquat der
Idee) wiedergefunden hat, nachdem Alles durch die Erschei-
'1, 8, 4. nung des Erlösers gereiniget ward"'.

Diess ist valentinisch-gnostische Exegese, und ohne Zweifel eine so abenteuerliche, als sich nur immer denken lässt. Man kann zwar an die Allegorie denken (S. 283), die überall, wo auf der einen Seite neben der bestehenden Religion und unabhängig von ihr eine philosophische Ansicht sich gebildet hat und auf der andern Seite gleichwohl das Bedürfniss vorhanden ist, die Ideen und Lehren der Philosophie mit dem Inhalt des religiösen Glaubens in Uebereinstimmung zu bringen, die Vermittlerin abgibt zwischen den philosophischen Ideen und dem Religionsinhalt, der im Sinne jener gedeutet wird; — eine Auslegungsart, die wir bei den Alexandrinern (Philo) in Behandlung des A. T's. treffen, von denen sie auf die neutest. Schriftsteller und die apostolischen Väter übergegangen ist. Aber es allegorisirten diese doch in guten Treuen, d. h. in der Meinung, dass das A. T. es a u c h s o meine und diesen tieferen Sinn habe. In der That war doch noch immer ein Verhältniss zwischen dem Buchstaben und der Deutung vorhanden, jener in einem doch irgendwie e n t s p r e c h e n d e n geistigen Sinn gedeutet. Anders bei den Gnostikern, die (jedoch immerhin nicht ohne Ausnahmen, wie Ptolemäus in seinem Brief an die Flora) das alte Testament wie die Evangelienschriften und die Briefe in einer Weise auslegten, in der sich zwar zuweilen ein sinnvolles Phantasiespiel nicht verkennen lässt, dem Wort aber von aussen her ein ihm ganz fremdartiger Sinn unterlegt wird. Indem sie, sagt Ir. von diesem exegetischen Verfahren der Gnostiker, „die Ordnung und den Zaun der Schrift überspringen und die Glieder der Wahrheit auflösen, machen sie so durch Uebertragung und

Umbildung aus dem, was in der Schrift steht, etwas ganz Anderes, um es ihren Phantasiegebilden zurechtzustutzen"; gerade „wie wenn Einer ein von einem feinen Künstler gearbeitetes herrliches Mosaikbild eines Königs löste, die Steinchen versetzte und statt der Menschen- und Königsgestalt das Bild eines Hundes oder Fuchs herausbrächte, dabei aber fest und steif behauptete, das sey jenes herrliche Königsbild, das der feine Künstler gemacht; es seyen ja noch dieselben Steine, die er gebraucht"'. Oder auch, meint Ir., „diese Weise, '1, 8, 1.
Bezeichnungen und Ausdrücke der Schrift, die aber an verschiedenen Orten vorkämen, zusammenzustellen und ihnen anstatt des natürlichen einen unnatürlichen Sinn unterzuschieben, das sey gerade, wie wenn Einer aus dem Homer die verschiedensten Verse zusammenstellte und dann sagte, das habe Homer gedichtet"'. Und er selbst gibt zur Verdeut- '1, 9, 4.
lichung eine solche krause Zusammenstellung. Er pflegte auch wohl mit der sprüchwörtlichen Redensart, „aus Sand ein Seil drehen wollen"', — diess Interpretationsverfahren zu bezeich- '1, 8, 1.
nen, das Dinge, die nicht zusammenhangen und sich entgegengesetzt seyen, verbinde.

Die gnostische Theorie von den verschiedenen Eingebungen der Schrift.

Aber, sagten nun die Gnostiker, — und hiemit gingen sie von dem Boden der Schrift-Auslegung über auf den noch entscheidenderen des Begriffes der „Schrift selbst"' und auf die Frage, ob und wie weit sie göttliche Wahrheit '3, 2, 1.
sey und enthalte, — die Schrift sey nicht etwa nur so schlechthin „von Autorität"' und „göttliche Wahrheit" ent- 'ib.
haltend, und nicht alles sey gleich göttlich in ihr, sondern „Einiges von dem, was in ihr stehe, seye gesprochen von der Höhe wegen des Samens von daher (= durch Eingebung von dem höchsten Nus ans dem Pleroma), Einiges wieder stamme von der Mitte, der Achamoth (= von der noch nicht zu ihrer Reife gelangten Weisheit) und wieder Einiges von dem Demiurg" (= dem Repräsentanten des psychischen Lebens)'. '1, 7, 3; 3, 2, 2; 4, 35, 1.
So unterschieden sie verschiedene Eingebungen und Inspirationsstufen und verschiedene Bestandtheile in der Schrift; und diess bezogen sie nicht blos auf das alte Testament, das Gesetz und die Propheten und ihre Weissagungen, sondern auch auf die Apostel, „die noch mit den Worten des Erlösers

das Gesetzliche (= Jüdische) vermischt hätten", ja auf den
'3, 2, 2. Herrn selbst'. Oder sagten sie auch, die, so das Evangelium gepredigt und dann schriftlich verzeichnet hätten, hätten diess
'3, 1, 1. gethan, „ehe sie noch die volle Gnosis besessen hätten"'; oder auch, Christus und die Apostel hätten sich in ihrer exoterischen Lehre ihren Zeitgenossen „akkomodirt", — eine Theorie, die sie zuerst aufbrachten.

In allen Fällen sey die Schrift unzureichend, und es müsse einen höheren Richter geben, nicht blos über ihre Auslegung, sondern auch über sie selbst, wie weit sie göttliche Wahrheit enthalte, und über den Umfang dessen, was zu ihr gehöre, d. h. was als Evangelium und apostolische Schrift anzuerkennen sey. So wenigstens stellt es Ir. dar. Zwar Ptolemäus in seinem Brief an die Flora spricht als seinen Grundsatz aus, „den Beweis nur mit den Worten des Erlösers zu führen, die allein die untrüglichen Führer zur
'Stieren I., S. 925. Erkenntniss der Dinge seyen"'. Was aber ein „Wort des Erlösers" sey und wie zu verstehen und erklären, darauf eben kam es nun an, und das war ein elastischer Begriff für die Gnostiker, deren Kritik ein um so freieres Spiel hatte, als sie durch keine festen grammatisch-historischen Regeln bestimmt wurden, sondern rein im Dienste der vorgefassten Ideen sich bewegte, und anderseits ein Kanon der „Evangelien" und „apostolischen Schriften" noch nicht feststand, wenigstens nicht formell, es vielmehr eben erst oder doch ganz vornämlich im Gegensatz gegen die Willkürlichkeiten der häretischen Gnosis von der „katholischen" Kirche, und gerade auch von Irenäus, einem ihrer Begründer nnd Sprecher, ausgesprochen wurde, was sie als Evangelien (und apostolische Schriften) anerkenne (s. u.).

Die Willkürlichkeiten der Gnostiker in der Mehrung oder Minderung der „Schrift"-Bestandtheile.

Die Gnostiker nämlich, wie ihnen Ir. vorwirft, bevorzugten nicht blos willkürlich einzelne unserer Evangelien je nach ihren Standpunkten, z. B. die Valentiner das Evangelium nach Johannes „zum Behuf der Nachweisung ihrer Syzygie"; Marcion das Evangelium Lukas, das er noch dazu „entstellte";
'3, 11, 7. die Ebioniten das Evangelium nach Matthäus', sondern sie „entstellten geradezu die vierfache Gestalt des Evangeliums, sey es dass sie mehrere, sey es dass sie weniger Evangelien

annehmen, die Einen, um sich das Ansehen zu geben, als hätten sie noch ein Mehreres als die Wahrheit aufgefunden, die Andern, um die Heilsanordnungen Gottes zu verwerfen"'. 3, 11, 9.
Mit den Ersteren zielt Ir. auf die Valentiner (Markosier), die, „ohne alle Furcht ihre eigenen Aufzeichnungen vorbringend mehr Evangelien zu haben sich rühmen als wirklich sind"; seyen sie doch „so weit gegangen in ihrer Frechheit, dass sie, was sie zusammenschrieben, das Evangelium der Wahrheit betitelten, obwohl es mit dem Evangelium der Apostel in Nichts übereinstimmt"'; Ib.
und an einem andern Ort wirft er ihnen gar vor, sie hätten „eine unzählige Menge apokryphischer und unächter Schriften verfertigt"'. 1, 20, 1.
Mit den Letzteren aber zielt Ir. namentlich auf Marcion. „Und Andere noch (fährt er fort), um die Gabe des Geistes, die in den letzten Zeiten nach des Vaters Wohlgefallen auf das menschliche Geschlecht ausgegossen worden ist, zu nichte zu machen, nehmen die Gestalt des (vierfachen) Evangeliums, welche nach Johannes ist, in welcher der Herr verheissen hat, dass er den Paraklet senden wolle, nicht an, sondern verwerfen zugleich das Evangelium und den prophetischen Geist. In Wahrheit Unglückliche, die zwar selbst, fälschlich freilich, Propheten seyn wollen, die prophetische Gnade aber der Kirche absprechen, ein ähnliches Verfahren einschlagend wie die, welche um etwaiger Heuchler willen auch von der Gemeinschaft der Brüder sich enthalten. Derlei Leute müssen aber konsequent auch den Apostel Paulus verwerfen, denn in dem (1.) Briefe an die Korinther spricht derselbe ausführlich von prophetischen Charismen und weiss von Männern und Weibern, die in der Kirche propheten. Durch diess also fallen sie, indem sie wider den h. Geist sündigen, in die Sünde, die nicht verziehen wird"'. 3, 11, 9.
Eine dunkle Stelle, in der nur so viel klar ist, dass hier von Solchen gesprochen wird, welche das Evangelium Johannis verwerfen. Wen Ir. nun aber unter diesen „wahrhaft Unglücklichen", die er nicht genannt hat, meinte, das ist schwer zu sagen. Nach den Einen bezöge sich die Aeusserung auf Solche, die im schroffen Gegensatz gegen die „falschen Propheten" die Gabe des Paraklet, dessen sich diese rühmten, und die Fortdauer der prophetischen Charismen

überhaupt auch „in der Kirche" läugneten und mit dem prophetischen Geist auch das Evangelium Johannis, das (besonders die vom Paraklet handelnde Stelle) jene „Propheten" für ihre Lehre von ihren neuen Offenbarungen vorzüglich anführen mochten. Also Ultraantipropheten hätten wir nach dieser Auffassung vor uns, die zugleich ultraantiprophetische „Aloger" (= Bestreiter der Aechtheit des Evangeliums Johannis) wären, die aber, da wir nicht wissen, wen sie unter den „falschen Propheten" verstanden (denn die Montanisten nennt Irenäus nirgends sonst [s. S. 278], wohl aber bezeichnet er die Markosier als falsche Propheten), ebenso gut Ultraantimarkosier wie Ultraantimontanisten seyn könnten. In der Stelle selbst dann (die man aber freilich besser so lesen und übersetzen müsste, dass es hiesse: „die Unglücklichen, die wollen, dass Pseudopropheten seyen, aber der Kirche die prophetische Gabe absprechen"), läge zwar eine Aeusserung des Irenäus zu Gunsten „des prophetischen Geistes", aber — „in der Kirche"; womit noch nichts gesagt wäre zu Gunsten etwa des spezifischen Montanismus oder gar der Markosier, oder wen man unter denen verstehen mag, die von diesen „Andern" als „falsche Propheten" bezeichnet werden. Denn die Fortdauer des Charisma des prophetischen Geistes ist in der Kirche (S. 96; 264) bezeugt und anerkannt bis auf Irenäus, der daher unter der Ausgiessung des Geistes in den letzten Zeiten „eben die mit der Erscheinung des Christenthums eingetretene und sich stetig fortpflanzende verstanden haben konnte und nicht geradezu eine neue Ausgiessung des h. Geistes, die auch eine besondere neue Epoche in dem Entwickelungsgange der christl. Kirche begründete", — wovon überall nichts bei ihm zu lesen ist. — So die eine Auffassung dieser Stelle, der nun aber eine andere entgegensteht, wornach der Satz nicht gegen ultraantiprophetische Aloger ginge, sondern eben gegen die neuen Propheten (Montanisten; Markosier?), die das Evangelium Johannis verwärfen, nur um den prophetischen Geist, den sie sich doch zusprächen, der Kirche abzusprechen; — wobei sie allerdings in einem seltsamen Widerspruch sich bewegten, da sie mit der Verwerfung des johanneischen Paraklets nicht blos der Kirche,

sondern ebenso gut sich selbst die Schrift-Berechtigung zur Prophetie entzogen.

c) Die gnostische «Tradition» (Geheimlehre).

Jenes Höhere nun, das über der Schrift stehe und aber auch zum Verständniss und zur rechten (tieferen) Erklärung der Schrift der Schlüssel sey, sey, sagten die Gnostiker, eine Geheimlehre, „die der Erlöser Solchen, welche vermöge ihrer höheren Geistesnatur hiefür empfänglich gewesen, mitgetheilt und sonst (in der Schrift) nur durch Winke und Parabeln, die aber eben nur jenen Eingeweihten verständlich seyen, angedeutet habe"'. Sie sey daher auch „nicht schriftlich, sondern mündlich"' gegeben worden, wie sie auch nur durch das mündliche Wort im Kreise der Geweihten stets fortgepflanzt werden solle; und deshalb habe auch Paulus gesagt: „Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen, jedoch keine Weisheit dieser Welt"'.

Die letzte Instanz der Gnostiker; ihre Geheimlehre.

'2, 27, 2.

'3, 2, 1.

'ib.

So sehen wir die Gnostiker für ihre prätendirte „Erkenntniss", für welche die Schrift ihnen keinen sicheren Boden gewährte, auf die Tradition rekurriren, und zwar auf eine geheime, auf Ueberlieferung „verborgener Mysterien", welche Christus zuletzt einigen Aposteln und diese ebenso „besonders und geheim vor den Andern nur den Vollkommeneren anvertrauten"'.

'3, 3, 1.

In verschiedenen Variationen hören wir die verschiedenen Gnostiker diese geheime Tradition deduziren. Ptolemäus, trotzdem, dass er versichert, nur die Worte des Erlösers, das heisst (nach dem Zusammenhang der Stelle, in der er diess sagt, und nach der ganzen Deduktion) die Schrift-Worte zur Richtschnur nehmen zu wollen, beruft sich doch in demselben Athemzuge für seine gnostische Lehre, dass nicht der höchste Gott sondern der Demiurg der Weltschöpfer und Geber des alttestamentlichen Gesetzes sey (was sich mit dem Monismus wohl vereinigen lasse), auf eine apostolische Ueberlieferung, die „in ununterbrochener Aufeinanderfolge auch wir überkommen haben"'. Und ähnlich behaupteten die Anhänger des Karpokrates von ihren Lehren, dass Jesus „im Geheimen und

'Stieren I., S. 936.

geheimnissvoller Weise seinen Jüngern und Aposteln sie mitgetheilt und sie auch aufgefordert habe, nur Würdigen und
'1, 25, 5. Gläubigen sie zu überliefern"'. Desgleichen lehrten die Ophiten, „es habe Jesus in den 18 Monaten, die er noch nach seiner Auferstehung auf Erden geblieben sey, durch die Eingebung der Sophia eine klarere Erkenntniss der höheren Wahrheit erhalten und diese einigen Wenigen seiner Jünger, die er so grosser Geheimnisse fähig wusste, mitgetheilt", und
'1, 30, 14. von diesen hätten sie dann ihre Lehren'. Ebenso führte Basilides (nach den Philosophumena) seine Lehre auf Matthias, den der Erlöser eigens unterwiesen habe, nach Klemens auf Glaukias, einen Hermeneuten (Dollmetsch) des Petrus, und Valentin die seinige auf Theudas, ebenfalls einen Genossen des Petrus, zurück.

Immer ist, wie man sieht, das göttliche Geheimniss nur Wenigen ausschliesslich anvertraut und flüstert sich gleichsam durch die Welt als ein Geheimniss dieser Auserkornen, und solche Auserkorene waren natürlich sie, die Gnostiker, die wie die Schrift so die Tradition sich zurecht machten; — „die Unverschämten (ruft Ir. aus), von denen Jeder nur sich
'3, 2, 1. selbst verkündet"'!

d) Der Marcionitismus.

Der Marcionitismus.

Das andere häretische Hauptsystem, gegen das Irenäus seine Angriffe richtet und im Gegensatz zu dem er seine positiven Anschauungen ausführt (wie denn ein ziemlicher Theil des 4. Buches, der die wesentliche Einheit der alt- und neutestamentlichen Oekonomie nachweist, gleichsam in fortlaufendem Gegensatz hiegegen geschrieben ist), ist die schon von Polykarp (S. 48) und Justin (S. 109) bekämpfte Gnosis Marcion's aus Sinope, den Justin seinen „Zeitgenossen" nennt
'Strom. 1, 17. und der alexandrinische Klemens' gleichzeitig mit Valentin und Basilides in die Regierungszeit Hadrian's (117–138) bis hinein in die Zeit Antonin's (138–161) versetzt, während Irenäus, der sagt, Marcion habe unter dem römischen Bischofe
'3, 4, 3. Anizet (in Rom) seine Hauptwirksamkeit entfaltet', ihn tiefer hinabrückt, wenn anders Anizet, wie man nach Euseb rechnet,

von 158–169 Bischof in Rom war; wogegen Tertullian, mehr die Mitte zwischen beiden innehaltend, ihn im Allgemeinen als einen „Antoninischen Häretiker" (der in der Regierungszeit Antonin's lebte) bezeichnet; nur das Jahr, in welchem derselbe mit seiner Lehre aufgetreten sey, habe er, sagt er, sich nicht bemüht zu erforschen'. 'Gegen Marcion: 1, 19.

Karrakter desselben.

Im Marcionitismus tritt uns ein Gnostizismus ganz anderer Art als der bis jetzt betrachtete entgegen; denn sein Karakter ist ein innerchristlicher, der aber wesentlich gegensätzlich bestimmt ist; er ist auch kein transzendentaler, sondern ein religiös-ethischer und praktischer; und die metaphysischen Sätze, die hier allerdings entschiedener als in irgend einem andern gnostischen Systeme den Dualismus aussprechen, sind mehr nur Konsequenzen der praktischen oder dienen ihnen als Stützpunkt und bilden die Struktur des Systems, das im Uebrigen ebenso anziehend als abstossend ist, in dem jede Wahrheit Karrikatur, aber auch in jeder Karrikatur noch der Wiederschein der Wahrheit ist und von dem man sagen muss, dass es überall nur die „disjecta membra poetae" habe.

Die Betrachtung des Systems des Marcion kann ausgehen von aussen nach innen: von der Art, wie er die Natur und die alttestamentliche Oekonomie fasst, und von da übergehen zu seiner Auffassung des Christenthums; oder aber ebenso gut von innen nach aussen: von der Art, wie er das Christenthum auffasst, und von da übergehen zu seiner Betrachtung der alttestamentlichen Oekonomie und der Natur; denn beide bestimmen sich gegenseitig durch den Gegensatz, in den er sie stellt. Mit den andern Gnostikern theilt Marcion die Geringschätzung der Natur, die ihm für keine Offenbarung des wahren Gottes gilt, und der Materie, die ihm ein Unreines ist; — wie ihm denn gleich jenen der Weltschöpfer und -Bildner, der Demiurg, nicht der wahre Gott ist. Ganz besonders ist ihm das Judenthum, das A. T., das „Gesetz", an dem er so Vieles fand, was ihm mit dem Begriff der wahren Religion unvereinbar war, ein Widerwärtiges und Anstössiges und ebenso wenig eine Offenbarung des wahren Gottes als die Natur, daher ihm der Demiurg und Judengott zusammenfallen.

Marcion's Auffassung vom Christenthum — schroff gegensätzlich bestimmt.

Um so herrlicher steht ihm das Christenthum da, das ihm als die volle Offenbarung des wahren, bis jetzt unbekannten Gottes gilt, als ein ganz Einziges, vorher nie auch nur annähernd nie Dagewesenes, nicht einmal Geahntes, als ein absolut Neues, übernatürlich Göttliches; — eben darum aber auch ohne historischen Zusammenhang mit einem Früheren, ohne Anknüpfungspunkte an irgend Verwandtes, ohne Vermittelung und Vorbereitung, was, da alles Vor- und Ausserchristliche von Marcion als Un- und Widerchristliches, als Werk einer Macht, die nicht der wahrhafte Gott ist, gefasst wird, nicht möglich ist, aber auch „nicht nöthig"', da der wahre Gott sich „durch sich selbst" in Christo Jesu offenbarte, durch Wunder sich und seinen Sohn sofort dokumentirte; und wenn die Kirchenväter in den alttestamentlichen Weissagungen eine Hauptbeglaubigung der Göttlichkeit Christi fanden (S. 153), so hat dagegen Marcion, der diesen Weissagungsbeweis für einen ebenso unnöthigen als unmöglichen erklärte, um so mehr Gewicht auf den Wunderbeweis gelegt, auf die Selbstoffenbarung Christi in seiner über das Reich und die Gewalt des Demiurg erhabenen Wirksamkeit. Die Offenbarung des bis dahin unbekannten Gottes begann nach ihm damit, dass Christus im 15. Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius vom Himmel herabkam und plötzlich und unerwartet in Galiläa in der Stadt Kapernaum erschien.

'Tert. gegen Marcion: 3, 3.

Das ist der unhistorische Karakter des Marcionitismus, den Tertullian treffend mit den Worten bezeichnet: „Auf Einmal Christus, auf Einmal auch Johannes: so ist Alles bei Marcion, was beim Schöpfer seine und zwar seine volle Ordnung hat"; und es ist einer der Glanzpunkte in der Polemik des Irenäus (s. u.), wie er in direktem Gegensatze hiezu die schöne Idee von dem Einen Erziehungsplan Gottes, der aber durch verschiedene Stufen fortschreitet, aufstellt und nachweist, dass das Christenthum als die vollendete Religion wesentlich ihre Vorstufen habe, angemessen dem Bedürfniss und Bildungsgange der Menschheit, dass aber diese Vorstufen ebenso wesentlich auf das Christenthum als ihren Abschluss und ihre Vollendung hinweisen und sie fordern. Ohne Zweifel war Marcion tief vom Christenthum getroffen, sonst hätte

er es wohl nicht als ein so absolut Neues fassen können; aber er gehörte zu den schroffen Naturen, die, wie sie überhaupt nicht harmonisch angelegt sind, es zu keiner harmonischen Weltanschauung und so auch zu keinem in sich ruhenden, im besten Sinne positiven Christenthum bringen, sondern deren Christenthum wesentlich ein in Opposition sich bewegendes, polemisches ist; daher er, je höher er die neutestamentliche Oekonomie erhebt, um so niedriger die alttestamentliche stellt, aus relativen Gegensätzen absolute macht und sich in Extremen gefällt; — was sich dann aber wieder an seinem Christenthum gerächt hat, das ebenso einseitig von ihm gefasst ist: das Evangelium ebenso einseitig antinomistisch als das Gesetz (das A. T.) antievangelisch, der Gott des N. T's. ebenso als der ausschliesslich Gute, Gütige, als nur Liebe und Gnade, wie der Gott des A. T's. als der nur Gerechte; als wenn es eine wahre Gerechtigkeit gäbe ohne Liebe und eine wahre Liebe ohne Gerechtigkeit, als wenn nicht alle Eigenschaften in einander als sich gegenseitig ergänzende Momente im Gottesbegriff zu setzen wären.

Nach Irenäus' hat zwar schon ein gewisser Cerdon, ein syrischer Gnostiker, der unter Hyginus nach Rom gekommen', gelehrt, der vom Gesetz und den Propheten verkündigte Gott sey nicht der Vater unsers Herrn Jesus Christus; denn der eine sey der (bisher) unbekannte Gott, der andere der bekannte (durch die Schöpfung, das A. T.), der eine gerecht, der andere gut. Auf diesen sey dann Marcion gefolgt, der die Lehre noch weiter ausgesponnen und emporgebracht habe. Wie es sich nun mit Cerdon verhalten mag, gewiss ist, dass erst mit Marcion das System seine innere Ausbildung, seine historische Bedeutung und seinen äusseren Einfluss erhalten hat. Er ist es, der den Gegensatz zwischen dem Evangelium und Gesetz, dem Gott des N. T's. als dem guten und wahrhaften und dem Gott des A. T's., als der nur gerecht „bis zur Grausamkeit" und (wie aus dem A. T. erhelle) überhaupt so sey, wie es des wahren Gottes unwürdig sey, geschärft hat. „Ohne alle Scham hat er den vom Gesetz und den Propheten verkündigten Gott verlästert, von ihm gesagt, er sey ein Uebelthäter, ein Freund von Krieg, auch unbeständig in seinen

' 1, 37, 1.
' 3, 4, 3.

Der jüdische Gegensatz.

Entschliessungen und mit sich selbst in Widerspruch“ (insofern das A. T. ihn bald so, bald anders handeln und befehlen lasse, s. Tertullian). Jesus aber sey von dem Vater, der über dem Gott Demiurg sey, nach Judäa gekommen zu den Zeiten des Pontius Pilatus und habe sich in Menschengestalt denen, die in Judäa waren, geoffenbart und die Propheten und das Gesetz und alle Werke des Gottes, der die Welt gemacht,
'1, 27, 2. den er auch Kosmokrator nennt, aufgelöst“'. In diesem gegensätzlichen Sinn hat Marcion eine Schrift, „die Antithesen“, die er seinem Evangelium beigab als Einleitung, um den rechten Gesichtspunkt für dasselbe festzustellen, geschrieben, von der uns Tertullian nur allzu dürftige Mittheilungen macht. Dass Christus einen Zöllner in die Zahl seiner Jünger aufgenommen, das Sabbathgesetz nicht beobachtet, ein Weib, das den Blutfluss hatte, geheilt habe, und dergleichen führt er da als Beweis an, dass derselbe um die „Gesetzesvorschriften“ sich nichts gekümmert, sie aufgelöst habe; und für den entgegengesetzten Geist in beiden Oekonomien ist ihm ein Zeugniss, dass z. B. Jesus an seinen Jüngern verworfen habe, dass sie an einem Flecken Samarien's Rache nehmen wollten, während der Demiurg auf Elisa's Verlangen Feuer zur Rache an den falschen Propheten herabgesandt hätte. In demselben gegensätzlichen Sinne stellte er auch die Ethik dar, die alttestamentliche als die blos auf Furcht, die neutestamentliche als die blos auf Liebe und Gnade basirt sey, denn „der gute Gott werde geliebt, der böse aber, der Strafrichter, bei dem Stoff zur Furcht sey, nämlich Zorn, Rache, Grausamkeit, Verdammung, mit Einem Wort, der alttestamentliche Gott werde gefürchtet“. Ebenso entgegengesetzt sey auch der Christus beider Testamente: der Christus der Prophetie, des Demiurg, des alten Testamentes sey ein weltlicher, „kriegerischer“ Messias, wie aus Jes. 7 sich ergebe (welche Stelle umgekehrt die Kirchenväter durch allegorische Deutung ganz in dem neutestamentlichen Messias erfüllt fanden, s. S. 242), der neutestamentliche Heiland dagegen gerade das Gegentheil. Der jüdische Messias solle nur das Eine Volk der Juden aus der Zerstreuung zurückführen, der Christus der Christen aber sey von dem guten Gott gesandt, das ganze Menschenge-

schlecht zu befreien; das Reich des demiurgischen Messias verheisse den Juden nur den Wiederbesitz ihres Landes und nach dem Tode Ruhe in Abrahams Schoss; das Reich Christi aber sey ein wahres und himmlisches; — überall wahre Gedanken, doch überall nicht ohne Verzerrung!

Fragen wir, was den Marcion so leidenschaftlich gegen das A. T. gestimmt hat, so ist es die Vermischung des Jüdischen und Christlichen, die Legirung des reinen Goldes des Christenthums durch jüdisches Metall, die er wahrzunehmen glaubte und wogegen er reagirte. Auf eine Reinigung des Christenthums von diesen fremdartigen Beimischungen, auf eine Wiederherstellung des wahren Christenthums, das ihm das paulinische war, scheint er es abgesehen zu haben. Aber wie er von vorneherein den Gegensatz überspannte weit über Paulus selbst hinaus, der zwar die absolute Dignität des Christenthums, aber ebenso den Zusammenhang der neutestamentlichen Oekonomie mit der alttestamentlichen negativ wie positiv im Gesetz und in den Verheissungen anerkannte und in's Licht stellte, so war denn auch die Opposition, die er machte, noch viel einseitiger und extremer als die s. g. jüdische Richtung, die sie bekämpfte. Denn in Wahrheit nicht eine judaisirende im Grossen und Ganzen können wir die in der Kirche damals herrschende Richtung nennen; eher, wie wir es bei Justin fanden, liesse sich von einem Bestreben sprechen, das A. T. zu christianisiren, wobei es allerdings dann nicht ohne Verletzungen der Eigenthümlichkeit der alttestamentlichen wie der neutestamentlichen Oekonomie abging; und hier wäre ein berechtigter Angriffspunkt gewesen und der von Segen für die Entwickelung der Kirche hätte seyn können; dagegen Marcion in seiner Opposition weit darüber hinausgeschossen ist.

Was wir bisher von Marcion's Auffassung des Christenthums haben kennen lernen, ist bestimmt durch den Gegensatz, in den er das Christenthum gegen das Judenthum stellte. Wir haben aber schon gesagt, wie geringschätzend er auch von der Natur und dem Naturleben und der materiellen Weltordnung dachte, und wie auch der Gott der Natur ihm nicht der wahre Gott ist.

Die Lehren Marcion's, die bestimmt sind durch den Gegensatz gegen die Natur und die Materie.

Auch durch diesen Gegensatz finden wir sein Christenthum bestimmt. Zunächst in der doketischen Auffassung der Person Christi, die er mit den andern Gnostikern theilt. Aber sein Doketismus ist der ausgebildetste und schärfste von allen. Nicht nur durfte ihm Christus keinen durch das Naturgesetz der Zeugung entstandenen, er durfte überhaupt keinen materiellen Körper haben, nichts von diesem „unreinen, schmutzigen Fleisch". Christi Körper war ihm ein blosser Scheinleib; denn wie konnte er, der „von dem Vater kommt, der über dem Demiurg ist", Etwas an sich haben von diesem Demiurg, von dessen Reich er den Menschen befreien soll! Selbst nicht einmal von einer Scheingeburt Christi will Marcion wissen, obwohl er ihn leiden und sterben lässt, was aber auch nur Schein war und seyn konnte wie überhaupt die menschlich-somatische Erscheinung Christi, die erst mit dem Moment beginnt, in welchem er „plötzlich vom Himmel herabgekommen" in der Synagoge in Kapernaum auftrat.

Ebenso konsequent lehrte er, „nur der Seele würde das Heil werden, der Leib aber, weil von der Erde genommen, könne unmöglich an dem Heil der Unverweslichkeit theilhaben"', — ein eschatologischer Satz, den er ganz wieder mit den andern Gnostikern theilt; wogegen Ir. im 5. Buch seines grossen Werkes nachzuweisen versucht, wie gerade das „Fleisch", das zur Strafe der Sünde dem Tode verfallen sey, des Heiles bedürfe und aber auch desselben fähig sey. Ganz besonders bricht dann aber noch in der Ethik Marcion's die Betrachtung von der Materie als dem Sitz des Bösen, d. h. die „physikalische" Ansicht von dem Bösen durch in der Verwerfung der Ehe, in der falschen Aszese, in der einseitigen Spiritualität, — hierin zwar Eins mit Saturnin, Tatian, aber im völligen Unterschied von den grossen Gnostikern, einem Basilides, Valentinus.

'1, 27, 3.

Der Dualismus Maicion's.

Den Gegensatz, den wir Marcion haben setzen sehen zwischen dem Christlichen einerseits und dem Natürlichen und Vorchristlichen anderseits, hat er nun aber verfestet, indem er ihn in die göttliche Region einführte durch den Gegensatz des wahren Gottes, des „guten", des Vaters Jesu Christi, und des Demiurg, des Weltschöpfers, des Judengottes;

so „zwei Götter durch unendliche Entfernung von einander getrennt annehmend"'. Wie er sich nun aber diesen Dualis- '4, 33, 2.
mus erklärte, ob er den Demiurg dem guten Gott unterordnete oder gleichsetzte, oder ob er gar noch ein drittes Grundwesen in der „Hyle" aufstellte — (was jedoch in seiner wesentlich dualistischen Weltanschauung nicht begründet ist, vielmehr erst eine spätere Entwickelung seiner Lehre zu seyn scheint, auch von Irenäus in den eben angeführten Worten geläugnet wird), — Sicheres wissen wir über Alles diess nicht; wie denn Marcion die metaphysischen Fragen so viel als möglich unerörtert gelassen hat. Gewiss aber ist, dass er den Dualismus seiner Weltanschauung durch den Dualismus dieser göttlichen Grundwesen zum Abschluss gebracht hat aber eben damit auch seinen — Irrthum; denn, wie Irenäus treffend sagt, „nie sollte eine Untersuchung so weit gehen, dass sie die Einheit Gottes antastete" (s. u.).

Marcion und „die Schrift".

Sein System stützte der ultrapaulinische Puritaner durch seine (übrigens nicht konsequent von ihm durchgeführte) Kritik und Exegese. Den Paulus erklärte er für den einzigen wahrhaften Apostel Jesu Christi und seine Briefe für die allein wahren — die in der Reihenfolge ersten zehn, die er zu einer Sammlung vereinigt besass — von allen neutestamentlichen Briefen. Aber auch diese Briefe „verstümmelte" er im Interesse seines Paulinismus und seines gnostischen Systems, „indem er Alles daraus strich, was darin vom Apostel offenbar gesagt ist von dem Gott, welcher die Welt gemacht hat, dass der sey der Vater unsers Herrn Jesu Christi und alles, was der Apostel aus den Schriften des Propheten, die die Ankunft des Herrn vorausverkündigten, gelehrt hat"'. Ausser den Briefen '1, 27, 2.
Pauli, und mit dieser Sammlung verbunden, hatte Marcion noch sein Evangelium, dass er als das eine und „einzig wahre" darstellte', ein, wie Ir. sagt, „verstümmeltes Lukas-Evange- '3, 12, 2.
lium, aus dem er ebenfalls Alles gestrichen hatte, was von der Geburt des Herrn geschrieben ist, und Vieles von der Lehre in den Reden des Herrn, in welchen der Herr auf's Offenbarste den Schöpfer dieser Welt als seinen Vater bekannte (Luk. 10, 21)"'. Alle andern Evangelien leitete er von den '1, 27, 2.

Verfälschern des Evangeliums ab, vor denen Paulus selbst gewarnt habe.

Diess ist der Marcionitismus, in dem der Ultrapaulinismus mit der gnostischen Härese in Verbindung getreten ist; unstreitig unter allen gnostischen Systemen die bedeutendste Erscheinung nicht zwar durch ihren spekulativen Gehalt, aber durch ihren praktischen und christlichen Geist. Sie war auch die am meisten berechtigte und einflussreichste, wie sie denn in allen christlichen Gegenden Anerkennung und Anklang fand und tiefen Eindruck machte nicht blos auf die Zeitgenossen Marcion's, sondern noch über seinen Tod hinaus bis in's 5. Jahrhundert, wie wir aus Epiphanius ersehen; ein Beweis zugleich, dass solche Gedanken von Wiederherstellung des ursprünglichen Christenthums einem tiefgefühlten Bedürfniss begegneten. Aber das Einseitige und Extreme hat, wie wir sahen, das Wahre darin überwuchert, das die Kirchenväter (auch Irenäus) über dem Häretischen übersahen und nicht in sich zur Anerkennung gebracht haben, wie sie auch für die Person Marcion's selbst nur Worte der Verdammniss hatten; — zu ihrem eigenen und der Kirche Schaden, der das spezifisch-paulinische Element immer mehr abhanden gekommen ist und doch so von Noth gewesen wäre als Gegengewicht gegen die Gesetz und Evangelium immer mehr vermischende katholisirende Richtung.

E. Die Irenäische Antithese gegen die häretische Gnosis.

a) Dialektische Widerlegung der valentinischen Gnosis durch Irenäus.

Vorläufige Bedenken gegen die häretische Gnosis.

Seiner dialektischen Widerlegung der häretischen Gnosis schickt Irenäus zwei Argumente voran, die von nun an wie stereotyp geworden sind gegen alle Abweichungen von einer jeweils herrschenden Kirchenlehre.

Zunächst rückt er ihr ihre Neuheit, ihr jüngeres Datum vor; „denn vor dem Valentinus gab es keine Valentiner, vor Marcion keine Marcioniten; und es existirten überhaupt auch alle die andern angeführten verkehrten Richtungen noch gar nicht, ehe die Begründer und Meister derselben aufkamen"'. Diese alle aber, z. B. Valentin (S. 334), Cerdon '3, 4, 3.
(S. 373), Marcion (S. 370), „sind viel später als die Bischöfe, denen die Apostel die Kirchen anvertraut haben"'. '5, 20, 1.

Bekanntlich war dieser selbe Vorwurf der Neuheit ein Argument, womit auch die Heiden gegen das Christenthum überhaupt und für ihr Heidenthum, das viel älter und darum um so viel werthvoller und berechtigter sey, stritten; — was schon hinlänglich darthut, wie bedenklich ein solcher Rekurs ist. Und wenn Ir. einmal die Vorzüge der LXX. Uebersetzung vor der späteren eines Aquila und Theodotion (s. u.) unter anderem eben auch durch das höhere Alter derselben begründet', so hat er das Bedenkliche solchen Argumentes recht '3, 21, 1.
blos gelegt.

Einen andern Einwurf nimmt Ir. aus der Verschiedenheit und den Wandelungen und dem Widerspruch der gnostischen Lehren und Schulen, „deren Väter von den verschiedenen Geistern des Irrthums getrieben nicht einmal mit sich selbst übereinstimmen, geschweige mit der Wahrheit"'. „Der Wahrheit einmal entfremdet (ruft er ein ander- '1, 9, 5.
mal aus), wälzen sie sich, wie es nicht anders seyn kann, in jedem Irrthum und werden von ihm hin- und hergetrieben, dass sie bald so, bald anders in den verschiedenen Zeiten über dieselben Gegenstände denken und nie zu einer festen Ansicht kommen; denn sie wollen lieber Wort-Sophisten als Schüler der Wahrheit seyn, und sind nicht gegründet auf den Einen Felsen, sondern auf Sand, der in sich selbst viele Steinchen hat"'. Es ist diess ein Vorwurf, den wir schon Justin haben '3, 24, 2.
gegen die griechische Philosophie erheben hören (S. 163), und der von Irenäus so recht im Gegensatze zu der einen und selben „von jeher und überall sich gleich bleibenden"' Kir- '3, 24, 1.
chenlehre, zu der „festen und unwandelbaren Regel der Wahrheit, die man (in der Kirche) durch die Taufe erhalte"', '1, 9, 4.
geltend gemacht wird.

Allerdings ist nun diese Mannigfaltigkeit der gnostischen Produktionen — und wir kennen weit nicht einmal den ganzen Umfang derselben — eine enorme; sie ist gross genug schon in den einzelnen Schulen nur je Einer z. B. der valentinischen Gnosis, so dass kein Punkt ist, sey es die Aeonenlehre oder die Kosmogonie oder Christologie oder Eschatologie, die nicht auf verschiedene Weise sich dargestellt fände. Wenn aber auch die plastische Subjektivität in diesen Kompositionen ihr Spiel treibt, und, nur so äusserlich betrachtet, sich darein Alles aufzulösen scheint, so sind doch wieder wesentliche Grundzüge und Grundeigenschaften, die durch alle diese Verschiedenheiten gehen, wie Ir. selbst, wider seinen Willen, anerkennt, wenn er z. B. sagt, „alle diese Ketzer, obwohl sie von verschiedenen Standpunkten ausgingen und Verschiedenes lehrten, stimmten doch zusammen in derselben Blasphemie gegen
4, Vorr. Gott unsern Schöpfer und Erhalter"; nämlich in der Scheidung Gottes und des Weltschöpfers, die allerdings ein Grundzug aller häretischen Gnosis ist. Ferner: dieser Reichthum an Verschiedenheiten, wie übertrieben auch immer, verräth doch wenigstens eine reiche Produktionskraft; auch findet er sich überall und gewissermassen naturgemäss, wo die Fragen und Lösungen mehr oder weniger wissenschaftlich-spekulativer Art und Natur sind. Und aber auch die kirchliche Lehre selbst ist nicht so uniform und war nicht immer dieselbe, wie es Ir. darstellen möchte; vielmehr hatte sie schon mit den Aposteln ihre verschiedenen Typen, Entwickelungen und Modifikationen; wie wahr auch anderseits ist, dass diese Verschiedenheiten doch nie die monotheistischen und sittlichen Grundlagen antasteten und in keinem Verhältniss standen zu den Differenzen der gnostischen Systeme unter einander.

Versuch einer Widerlegung der falschen Gnosis aus ihr selbst.

Man sieht: die beiden Einwürfe sind von zweideutigem Werth; sie sind aber auch nur vorläufig gemeint. Ir. geht vielmehr ganz in die valent. Gnosis ein; und zwar so, dass er versucht, sie aus ihr selbst zu widerlegen, in ihrem inneren Widerspruch sie aufzuzeigen und sie so sich selbst auflösen zu lassen. In der That ist denn auch kein Lehrpunkt, den er nicht in dieser Weise vor sich nimmt: die valentinische

Theologie, Kosmogonie, Christologie, Eschatologie; doch vor allem die Lehre von Gott dem Schöpfer, die ihm „der erste und wichtigste Punkt" ist', und in der er nichts als sich Widersprechendes findet. '2, 1, 1.

Dialektische Auflösung der val. Theologie: des Pleroma,

Gleich die Lehre vom „Pleroma" ist ihm eine solche in sich widerspruchsvolle Konzeption. Denn wenn innerhalb desselben (des jüngsten Aeon) „Unwissenheit" und „leidenschaftliche und leidentliche Stimmung" habe möglich seyn und ausbrechen können, so treffe diess auch das ganze Pleroma und den Propator selbst als den „Urheber dieser Uebel"; denn alle Aeonen seyen doch „von gleicher Wesenheit" als Aeonen; entweder sey also das Pleroma wirklich als Pleroma zu fassen, und daan schliesse es aus, dass innerhalb desselben eine Unwissenheit, ein Pathos sey; oder aber dieses als möglich und wirklich angenommen sey das Pleroma kein Pleroma mehr'. Ebenso hebe sich diess Pleroma auf durch das, was diese Gnostiker „ausserhalb seiner" setzen, durch das „Kenoma", die Leere, wo, wie sie sagen, die Enthymesis umhergeirrt sey; denn der Begriff des Pleroma sey eben, dass es „Alles im Unendlichen umfasse und von Nichts umfasst sey"; wenn nun aber Etwas ausserhalb seiner sey, so sey es nicht mehr „das Pleroma von Allem", noch „fasse es Alles zusammen"; denn es „fehle ihm das, was sie sagen, dass ausserhalb seiner sey"'; auch habe es an diesem „seine Schranke", sey von ihm begränzt, eingeschlossen. Nehme man aber ein Drittes an, das beide „durch einen unermesslichen Zwischenraum auseinander halte", so würde dieses Dritte „beide begränzen und einschliessen und aber auch selbst wieder begränzt und eingeschlossen seyn", und so würde man „mit Nothwendigkeit immer wieder etwas Höheres annehmen müssen, das doch seinerseits wieder begränzt wäre und so in's Unendliche, ohne je irgendwo stehen bleiben zu können"'. '2, 17, 5. '2, 1, 2—3. 'ib.

Das Dilemma, das wir Irenäus stets und konsequent aufstellen hören, ist daher: „Entweder muss Einer seyn, der Alles in sich fasst und im Seinen Alles, was gemacht worden ist, gemacht hat, wie er es gewollt hat; oder man muss (unendlich) viele Götter und Schöpfer annehmen, die auf

jeder Seite sich begränzen, von einander anfangen und gegen
'2, 1, 4; 2, 31, 1. einander enden; ... und wird Keiner von Allen Gott seyn"'.
Allmacht, allgemeine Vorsehung und alle jene Attribute, die
den Begriff des absoluten Gottes konstituiren und das Gefühl
der Frömmigkeit, das in dem Abhängigkeitsgefühl von einer
solchen absoluten Kausalität beruhe, begründen, fallen da
weg, sagt er; „denn es wird jeder Gott mit dem Seinigen
sich begnügen und sich nicht um Fremdes kümmern; und
weil ein jeder von ihnen nur einen sehr kleinen Theil haben
wird, wird der Name: Allmächtig, wegfallen, als der keinen
Sinn mehr hat; ... und jedes Geschöpf wird seinen Schöpfer
preisen und sich mit ihm begnügen und keinen andern aner-
kennen; ... und wird man nothwendig bei solcher Annahme
'2, 1, 5. in Unfrömmigkeit verfallen"'.

des Emanations-Begriffs und der Emanationen, In gleicher Weise wie Irenäus den gnostischen Pleroma-
Begriff als einen in sich widerspruchsvollen und unmöglichen
nachzuweisen und aufzulösen versucht hat, thut er es auch
mit den Emanationen dieses Pleroma, die, sagt er höhnend,
die Gnostiker mit solcher Gewissheit annehmen und herzählen,
als ob sie bei deren Emission „Hebammendienst versehen
'1, 12, 3; 2, 14, 8. hätten"'. Schon der Emanations-Begriff an und für sich
auf das Geistige und Absolute angewandt sey etwas ganz
Unzulässiges; denn was anders sey Emanation als, wie man
sich auch die Art des Emanirens denken möge, eine „Heraus-
stellung dessen, was emanirt werde, ausserhalb den Emani-
'2, 13, 5. renden"'. Nun sey diess aber Sache „des Zusammengesetzten
und Körperlichen", aber nicht geistiger Verhältnisse. Der
Geist (Nus) des Menschen sey nicht etwas Verschiedenes vom
menschlichen Subjekt, nicht etwas für sich Bestehendes, und
ebenso wenig der Gedanke, das Urtheil u. s. w. vom Geiste,
sondern es seyen diess nur die Aktionen desselben Geistes
'2, 13, 1–2. nach ihren verschiedenen auf einander folgenden Momenten'.
Wenn nun schon „bei dem Menschen" der Nus nicht emanirt
werde und vom Subjekte sich trenne, wie „viel weniger"
'2, 13, 2–4. werde diess bei Gott der Fall seyn, der „ganz Nus" sey'.
Aber auch nicht einmal in dem Sinne, wie man bei Men-
schen von Momenten eines geistigen Prozesses rede, könne
man diess von Gott (Jes. 55, 8) sagen, in dem als absolutem

Geist Alles zugleich sey und in Einem, während die Menschen „aus Leib und Seele bestehen“. „Die also, welche sagen, aus Gott sey die Ennoja emanirt und aus der Ennoja der Nus, dann aus diesen der Logos“ u. s. w., seyen „in zweifacher Beziehung“ tadelnswürdig; „erstens darum, dass sie sich der Emanationen uneigentlich bedienen; dann dass sie Affektionen, Aktionen und Passionen des menschlichen Geistes ... auf den Vater aller Dinge übertragen, von dem sie (welch ein Widerspruch!) doch sonst zu sagen pflegen, dass er Allen unbekannt sey, und dem sie, um ihn ja nicht als schwach erscheinen zu lassen, die Schöpfung der Welt selbst absprechen“'. Was 'ib.
solle diess Gerede also von einer Emanation des Nus aus dem Bythus, als ob „er (der Nus) von sich selbst abgetrennt und gleichsam als von einem Andern ein Anderer emanirt wäre'..., '2, 13, 1.
so dass der Gott, der emanirte, für sich und wieder abgesondert für sich der Nus wäre“'. Ebenso unhaltbar sey die Emanation '2, 13, 5.
des Nus aus der Ennoja, was nichts anderes sey als „den Geist Gottes zerstückeln und theilen“. Und ebenso sey es mit der Emanation des Logos (Wortes) aus dem Nus — nach Analogie des menschlichen Wortes, das das Denken, das innere Wort als seine „Mutter“ voraussetze. Denn „wir wissen wohl, dass bei den Menschen diess ganz passend gesagt wird, bei dem aber nicht, der Gott über Alles ist, ganz Nus, ganz Logos, und bei dem weder ein Später noch ein Früher noch eine solche Reihenfolge stattfindet'. Wie der, der ihn ganz Sehen '2, 13, 8.
und ganz Hören nennt, — worin er aber sieht, darin hört er auch, und worin er hört, darin sieht er auch — nicht irrt, so wird auch der, der sagt, er sey ganz Nus und ganz Logos (das Wort), und worin er der Nus sey, darin sey er auch das Wort und sein Wort sey dieser Nus, zwar auch noch nicht ganz vollkommen vom Vater denken, aber doch angemessener als jene, welche die Entstehung des äusseren Wortes der Menschen auf das ewige Wort Gottes übertragen. Denn worin würde Gottes Wort, ja vielmehr Gott selbst, der das Wort ist, vom Wort der Menschen verschieden seyn, wenn es dieselbe Erzeugungs-Weise und -Folge hätte“'. Und so 'ib.
sey es auch mit den folgenden Emanationen: Leben; Wahrheit u. s. w.; denn „das alles sind nur Benennungen der

Kräfte (Eigenschaften), die immer bei Gott (Gott immanent) sind, wie es eben für Menschen möglich und würdig ist von Gott zu sprechen und zu hören. Denn in dem Namen Gott wird der Nus und der Logos und das Leben und die Unvergänglichkeit und die Wahrheit und die Weisheit und die Güte und alles Derartige mit inbegriffen; und man kann nicht sagen, dass der Nus älter sey als das Leben; denn er selbst ist das Leben; oder dass das Leben später sey als der Nus, damit nicht der, der Nus Aller ist, das ist Gott, jemals
'2, 13, 9. als ohne Leben erscheine"'.

Aber auch die valent. Reihenfolge der Aeonen greift Ir. an, — ein Punkt, über den allerdings die Ansichten weit auseinander gehen konnten, wie denn auch innerhalb der valent. Schulen hierüber sehr verschiedene Darstellungen kursirten. Ir. meint, besser hätten sie vom Propator und dem Nus die Tochter Ennoja emanirt seyn lassen; denn der Nus sey „selbst das Ursprüngliche und Höchste und gleichsam das Prinzip und die Quelle alles geistigen Seyn's"; die Ennoja (der Gedanke) aber seine Aktion; „nicht sey also die Ennoja
'2, 13, 1. die Mutter des Nus, sondern der Nus der Vater der Ennoja"'; ebenso sey, meint er, die Zoe (das Leben) an ihrem falschen Ort, da sie sie vielmehr hätten „allen vorangehen" lassen sollen, „weil Gott das Leben sey und die Unvergänglichkeit und die
'2, 13, 9. Wahrheit"'. Desgleichen findet er es „wahrscheinlicher", wenn sie, wie auch Einige thun, aus dem Menschen das Wort hätten hervorgehen lassen als aus dem Worte den Menschen.

Auch die Dreissig-Zahl, aus der das Pleroma bestehen solle, hebe sich auf „als zu gross, soferne den andern Aeonen den Propator zuzuzählen, den Emanirenden mit den Emanirten, den Ungebornen mit den Gebornen nicht statthaft sey; als zu klein aber, wenn man den Horos, Christus, h. Geist, Soter dazu nehme; und warum sollte man diese nicht, die in demselben Pleroma seyen und auf gleiche Weise emittirt
'2, 12, 1; 2, 12, 6—7. worden"'?

der nachträglichen Aeonen.

Was nun diese nachträglichen Aeonen betrifft, so findet Ir. auch hier Unbegreifliches. Einmal darin, dass diese Aeonen „die Nothwendigkeit ihrer Emission" in der Unwissenheit der andern Aeonen und dem Falle der Sophia haben

sollen, „so dass, wenn diese Aeonen nicht in Unwissenheit gewesen wären, weder jene noch die Mutter (die Achamoth) noch der Same noch die übrige Welt geworden, sondern Alles so grosser Güter entblösst geblieben wäre"'. Dann findet '2, 19, 9.
Ir. einen Widerspruch darin, dass „der Vater die Unwissenheit nicht schon, ehe sie entstanden, abschnitt, die er doch nachher wie aus Reue durch die Emanation Christi heilet"'; '2, 17, 11.
denn „die Erkenntniss, die er Allen durch Christus verlieh, hätte er weit besser vorher durch den Logos gewähren können",... und „es wäre die Grösse des Vaters dadurch um nichts vermindert worden", wohl aber hätte er „um seiner unermesslichen Liebe willen sie, die aus ihm geboren waren, leidenlos erhalten sollen; denn nichts wehrte es". Auch würde es „nützlicher gewesen seyn, wenn sie von Anfang erkannt hätten, dass der Vater unerfasslich und unbegreiflich sey"'. 'ib.

Dialektische Auflösung der v. Kosmogonie: des val. Grundes dieser Welt (des Falls der Sophia);

Eine gleich scharfe Kritik wie über die Theologie lässt Ir. auch über die valentinische **Kosmogonie** ergehen.

Hier richtet er seinen Angriff gleich auf das, was die **Möglichkeit** dieser sinnlichen Welt **begründen** soll: auf den Fall der Sophia und was daran hängt. Denn schon der Begriff des göttlichen Pleroma, wie bereits gezeigt, verbiete, innerhalb desselben einen solchen Fall eines Aeon anzunehmen; auch schon der Namen Sophia schliesse die Ignorantia aus; und wie könne man innerhalb des göttlichen Pleroma, wo jeder Aeon „von derselben Substanz sey wie das Pleroma, das ganz vom Vater sey", von „Aufgelöst werden" eines Aeon, von „Leiden" reden! „Was ähnlich ist, das wird im Aehnlichen nicht in Nichts aufgelöst werden, noch Gefahr laufen zu vergehen, sondern es wird vielmehr fortbestehen und zunehmen wie Feuer im Feuer, Geist im Geist und Wasser im Wasser; was aber einander entgegengesetzt ist, leidet vom Entgegengesetzten und wird von ihm verdrängt und ausgetilgt"'. Ferner: wie könne man bei ganz geistigen Wesen '2, 18, 5.
von Zuständen der Furcht, des Schreckens, des Leidens reden, dergleichen nur „in menschlichen und körperlichen Verhältnissen von Entgegengesetztem erfolge"'. Wie habe die Enthy- 'ib.
mesis der Sophia „für sich" werden können, da sie doch nur „in Jemanden" (als Eigenschaft, Affektion) zu denken sey'! '2, 18, 2.

Wie habe sie „abgesondert Passionen empfangen können, die doch selber nur Affektionen von ihr seyen"! Und nicht genug, dass diese Enthymesis für sich bestehen solle, „bringen sie noch eine grössere Lüge vor über das Pathos derselben, indem sie dieses wieder trennen für sich und sagen, das sey die
'2, 18, 4. Substanz der Materie"'. Aber „was der Aeon (die Sophia) dachte, darauf bezog sich auch seine leidenschaftliche Stimmung und ungekehrt, und nichts anders war seine Enthymesis als die Passion dessen, der den Unbegreiflichen erfassen wollte, und die Passion war die Enthymesis, denn er dachte ein Unmögliches; wie konnte also die Affektion und die Passion von der Enthymesis für sich getrennt, und die Substanz der Materie
'ib. werden"'! Wie habe ferner die Sophia „ohne Verbindung mit ihrem Gatten eine Frucht gebären können, die sie ein Weibliches vom Weibe nennen"! wie habe sie sich überhaupt von ihm trennen können, da doch „der weibliche Aeon zugleich mit dem männlichen seyn muss nach ihrer Lehre, sintemal er gleichsam die Affektion desselben ist, . . . so wie das Wasser nicht ohne Feuchtigkeit, das Feuer nicht ohne Wärme, der Stein nicht ohne Härte gedacht werden kann,
'2, 12, 2. und keines sich von dem andern trennen lässt"'. Seltsame Inkonsequenz! ruft Ir. aus. „Sie glauben nicht, dass Gott, da er doch mächtig und reich in Allem ist, die Materie erschaffen habe, da sie nicht bedenken, wie viel die geistige und göttliche Wesenheit vermag; dagegen glauben sie, dass ihre Mutter (die Achamoth) die Materie der Schöpfung aus ihren Passionen hervorgebracht habe; sie fragen, woher denn die Substanz der Schöpfung sich dem Schöpfer dargeboten habe, fragen aber nicht, woher ihrer Mutter so viel Thränen oder
'2, 10, 5. Schweiss und diese Emission der Materie"'. Wie könne endlich, fährt Ir. fort, der Fall, die Unwissenheit das Prinzip seyn, von dem die Welt ausgehe, der Weltgrund! es wäre ja dann die Welt inkorrigibel, „denn was im Anfang nicht Verbesserung annimmt, wie kann es diess später? Oder wie kann man sagen, die Menschen seyen zum Vollkommenen berufen, wenn schon selbst das, was der Grund ist, aus dem die Menschen gemacht worden sind, ja der Demiurg selbst
'2, 4, 2. und die Engel mangelhaft seyn sollen'!

So zerfällt unserem Irenäus dieser Grund der Welt nach allen Seiten: an ihm selbst betrachtet wie in seinem Verhältniss zur Weltentwickelung. Insbesondere aber lasse er sich auch in keinerlei Weise mit der Idee des absoluten Gottes vereinigen; denn dass er „ausserhalb Gottes“ gemacht wäre, etwa in einer „Leere“, — eine solche Leere anzunehmen ausserhalb des Pleroma, widerspreche ja dem Begriffe des Pleroma (s. o.); „sagen sie aber, hierdurch in die Enge getrieben, der Allvater umfasse Alles und ausser dem Pleroma sey Nichts (denn sonst ist es nothwendig, es als ein solches zu fassen, das auf alle Weise begränzt und von etwas Grösserem eingeschlossen ist), und dass sie das ausserhalb und innerhalb des Pleroma nicht in lokalem Sinne nehmen, sondern gleichbedeutend wie: in der Erkenntniss und Unwissenheit (= Geist und Nichtgeist; Seyn und Nichtseyn), und dass in dem Pleroma oder in dem, was vom Vater umfasst werde, diese vom Demiurg oder den Engeln gemachte (niedrige) Welt von der unaussprechlichen Grösse (Gottes) umfasst sey wie in einem Zirkel ein (Mittel-)Punkt oder an einem Kleide ein Fleck“', — so '2, 4, 2.
sey auch diese Rede voll Inkonvenienzen. Einmal, wie könne Bythus „einen solchen Fleck in dem, was er umfasst, dulden“, wenn er anders der Bythus, der Absolute sey! Und wie könne es einen solchen dunklen Punkt in dem geben, was doch „innerhalb seines Lichts“ sey'! wie seyen „gegen oder mit '2, 4, 3.
seiner Einwilligung im Seinigen Werke des Irrthums und Hervorbringungen des Mangels und Falls möglich“'! Man '2, 5, 3.
möge es betrachten wie man wolle, es sey ein unvollziehbarer Gedanke. Denn „wer nachher einen Mangel bessert und wie einen Schmutzfleck reinigt, hätte viel eher darauf sehen können, dass nicht schon im Anfang im Seinigen ein solcher Fleck entstände. Oder wenn er es im Anfang zuliess, weil anders nicht geschaffen werden konnte, was geschaffen worden ist, so muss das auch immer so seyn; denn was im Anfang sich nicht verbessern lässt, wie kann es diess nachher“'! Ferner: „wenn er sich darum, weil er gütig ist, in '2, 4, 2.
den letzten Zeiten der Menschen erbarmt hat und ihnen die Vollkommenheit gibt, so hätte er sich zuerst derer, die die Schöpfer der Menschen waren, erbarmen und ihnen die Voll-

kommenheit schenken sollen, denn so würden gewiss auch die Menschen, als die von Vollkommenen vollkommen geworden wären, Barmherzigkeit erlangt haben. Denn wenn er sich des Werkes erbarmt hat, so hätte er sich noch viel eher jener erbarmen und sie nicht so weit in die Blindheit gerathen
'ib. lassen sollen"'. Und man solle „nur nicht sagen, der allmächtige und freie und eigenmächtige Gott habe nicht anders können"; sonst mache man die Nothwendigkeit „grösser und mächtiger als Gott". Vielmehr hätte er eben „nur gleich im Anfang die Ursachen der Nothwendigkeit abschneiden und sich nicht selbst in die Nothwendigkeit versetzen lassen sollen, indem er Etwas, was sich doch für ihn nicht ziemte, zuliess"; das wäre „viel besser und konsequenter und göttlicher" gewesen, als „nachher gleichsam aus Reue es zu unternehmen,
'2, 5, 4. eine solche Frucht der Nothwendigkeit zu entwurzeln"'; — treffende Einwürfe, und von denen man nicht sagen kann, dass sie theilweise den Ir. selbst und die (kirchliche) Lehre vom Falle und der nachmaligen Wiederherstellung mittreffen, denn in des Ir. System erscheint der Fall nicht als ein ursprünglicher, sondern als ein erst nachher eingetretener, dagegen der Anfang des menschlichen Seyns und aller Weltentwickelung als ein der Potenz nach vollkommener, die Wiederherstellung durch die Erlösung also zugleich als Vollendung des ursprünglich Angelegten.

des val. Schöpfers dieser Welt, des Demiurg.

Wir kennen die Gründe (S. 282), welche die Gnostiker zu dieser Kosmogonie führten. Eben dieselben Gründe veranlassten sie auch zu sagen, es könne die Welt als „zusammengesetzt, veränderlich und vergänglich" nicht von dem höchsten Gotte gemacht seyn, oder doch nicht unmittelbar von ihm; wie sie gesagt hatten, sie könne nicht „im Seinigen" gemacht worden seyn, sondern „im Leeren, Schatten", oder wenn „im Seinigen", dann verhalte sie sich wie ein „Fleck an seinem Kleide". Aber auch diese Lehre, dass die (sinnliche) Welt von einem Demiurg, einem Gott „unter dem guten Gott", oder von Engeln gemacht worden sey, löst Ir. auf. „Wenn sie nämlich sagen, eine solche und so grosse Welt sey wider den Willen des ersten Gottes von jenen gemacht worden", so wären also die Engel „wirksamer als Gott oder

dieser nachlässig oder geringer oder ohne Sorge um das, was doch in dem Seinigen geschieht, ob Gutes oder Böses"'. '2, 2, 1.
Oder aber, wenn sie sagen, es sey diess „nicht in seinem Gebiete, sondern ausserhalb dem, was von ihm umfasst werde, gemacht worden", so wiederholen sich die früheren Inkonvenienzen'. „Sagen sie aber, es sey in dem Seinigen '2, 2, 2.
und mit seinem Wissen und Willen gemacht worden, so werden nicht mehr die Engel oder der Demiurg die Ursache dieser Schöpfung seyn, sondern der Wille Gottes. Denn ist er Schöpfer der Welt, so hat er auch die Engel gemacht oder war doch die Ursache ihrer Erschaffung; immer aber würde man von dem, der die erste Ursache zu ihrer Erschaffung gewesen, sagen, er habe die Welt geschaffen, und mögen sie die Reihenfolge abwärts, in der sie die Engel oder den Demiurg vom Vater gemacht seyn lassen, noch so lange ausdehnen, konsequent wird nach ihren eigenen Ansichten die Ursache des Geschaffenen doch immer auf den zurückfallen, der eine solche Reihe hat hervorgehen lassen; gerade wie man die glückliche Beendigung eines Krieges dem zuschreibt, der das, was Ursache des Sieges war, vorbereitete; wie man auch nicht sagt, das Beil fälle oder die Säge säge das Holz, sondern der Mensch"'. Doch sey auch das immer '2, 2, 3.
noch eine gottesunwürdige Vorstellung, die nur „Beifall finden oder Eindruck machen könne auf Solche, die Gott nicht kennen und ihn armseligen und hülfsbedürftigen Menschen und Solchen, die aus einem Stoff nicht gleich Etwas machen können und mannigfacher Werkzeuge bedürfen, gleichstellen"'. '2, 2, 4.

Somit, schliesst Ir., bleibe nur zu sagen: der höchste Gott selbst sey auch der Schöpfer der Welt nach Inhalt wie Form.

Denn auch der Begriff des Demiurg, wie ihn die valent. Gnosis aufstelle als das blinde Werkzeug höherer Ideen, sey ein nicht zu vollziehender. Denn „wie konnte ihm oder den Engeln der erste Gott unbekannt seyn, da sie doch in seinem Eigenthum waren und seine Geschöpfe und von ihm umfasst wurden! unsichtbar zwar konnte er ihnen seyn wegen seiner Erhabenheit, unbekannt aber keineswegs wegen seiner

Fürsehung; denn waren sie auch als niedriger weit von ihm
geschieden, wie sie sagen, so mussten sie doch, weil sich seine
Herrschaft über Alle erstreckte, den kennen, der ihr Herr
war, und diess wissen, dass, der sie geschaffen, der Herr Aller
'2, 6, 1. sey"'. Oder „sollten die, welche unter der Herrschaft der
Römer stehen, obgleich sie den Kaiser nie sahen, sondern
durch Meer und Land weit von ihm getrennt sind, den, der
die oberste Gewalt hat, aus dieser seiner Gewalt erkennen,
die Engel ob uns aber oder der Demiurg Gott nicht? und
erzittern doch schon die stummen Thiere bei solcher Anru-
'2, 6, 2. fung und weichen zurück"'.

Auflösung des val. Satzes: dass diese Welt das Nachbild einer oberen sey.

Ebenso unvollziehbar sey auch, dass der Demiurg
ein blindes Werkzeug höherer Ideen seyn und diese
untere Welt als Nachbild der oberen „zur Ehre des
Aeonen-Pleroma" gestaltet haben solle. Denn wenn dem so
wäre, so müsste diess Untere „immer fortbestehen", damit,
was geehrt werden solle, immer in Ehren sey; „wenn es aber
vergeht, was nützt denn diese kurzdauernde Ehre, die einst
nicht war und aber wieder nicht seyn wird! denn welche
Ehre ist für das Ewige das Zeitliche, für das Bleibende das
'2, 7, 1. Vorübergehende, für das Unverwesliche das Verwesliche"'!
Ferner: wie könne das Geschaffene, das so zahllos sey, Abbild
seyn „der nur 30 Aeonen des Pleroma", wie das Mannigfal-
tige, das sich entgegengesetzt sey und Eines das Andere
tödte, Abbild jener Aeonen, „die doch, wie sie sagen, von
'2, 7, 3. Einer Natur sind und sich ähnlich und gleich"', wie das
Zusammengesetzte und Umschriebene Abbild „des Geistigen
'2, 7, 6. und Unfassbaren"'. Entweder also könne das Untere nicht
das Nachbild des Oberen seyn, oder diess Obere höre auf
ein Absolutes zu seyn. „Sagen sie aber, diess Untere sey der
Schatten des Oberen, wie Einige von ihnen es sagen, dass
es in diesem Sinne ein Abbild sey, so müssen sie (ebenfalls)
annehmen, dass das Obere auch körperlich sey, denn nur
Körperliches kann einen Schatten werfen, Geistiges aber
nicht; doch auch diess zugegeben, was nicht möglich ist, so
müsste doch auch der Schatten des Ewigen ewig seyn, oder
wenn diess Untere vergeht, so muss auch jenes Obere, von
'2, 6, 1. dem diess Untere der Schatten ist, vergehen'. Soll aber diess

Untere der Schatten des Oberen nur in dem Sinne heissen, weil es so weit von dem letzteren entfernt ist, so beschuldigen sie das väterliche Licht der Schwäche und Unmacht, wie wenn es nicht im Stande wäre, so weit zu reichen und das Leere auszufüllen und den Schatten zu zerstreuen, obgleich nichts Hemmendes ihm entgegensteht"'. '2, 8, 2.

So wenig also, findet Irenäus, sey diese untere Welt ein Abbild des (gnostischen) Pleroma, in dem sie ihre Wahrheit habe, dass vielmehr umgekehrt das Pleroma ein nur in den Köpfen der Gnostiker entstandener, subjektiver Reflex dieser Welt sey. Oder „sie sollen uns einmal die Ursache der Aeonen-Emanation, wie sie sie darstellen, angeben, ohne diese Schöpfung zu berühren;.... sie sollen uns sagen, warum sie eine Achtheit emaniren lassen als erste und Archetypin aller Dinge und nicht eine Fünfheit, Dreiheit, Siebenheit oder sonst eine Zahl? warum aus dem Logos und der Zoe gerade 10 Aeonen und nicht mehr oder weniger? warum gerade eine Zwölfheit aus dem Anthropos und der Ekklesia? warum das Pleroma gerade in diese drei Theile zerfalle und nicht in eine andere Zahl, die sich in der Schöpfung nicht so ausdrückt? Denn wenn, wie sie sagen, jene Zahlen älter sind als diese, so müssen sie einen eigenen Grund haben, einen solchen, der der Schöpfung vorangeht, nicht aber nach dieser bestimmt ist". Nun aber „führen sie bald menschliche Affektionen, bald die Harmonie der geschaffenen Dinge an, — Antworten, die sich auf das Zweite und nicht auf ihr Erstes beziehen. Entweder also müssen sie zugestehen, sie wüssten keinen Grund, warum ihr Vater gerade so das Pleroma gemacht habe, — was demselben, sofern er Etwas ohne vernünftigen Grund gethan, einen Mackel anheften hiesse; oder aber, wenn sie sagen, das Pleroma sey so nach der Vorhersehung des Vaters wegen der Kreatur emanirt, so ist das Pleroma nicht mehr um sein selbst willen gemacht, sondern seines künftigen Abbildes wegen; wie eine Statue aus Lehm nicht um ihrer selbst willen verfertigt wird, sondern um deren willen, die aus Erz, Gold oder Silber verfertigt werden soll; und es wird somit diese untere Welt vorzüglicher dastehen

als das Pleroma, wenn das obere um des unteren willen
'2, 15, 1–3. emanirt ist"'.

Die Annahme einer vorbildlichen Welt für diese untere, fährt Ir. fort, führe aber auch in's Bodenlose; denn „wenn diess Untere das Abbild des Oberen ist, was hindert zu sagen, dass dieses ebenfalls ein Abbild von einem über ihm Stehenden sey, und dieses wieder von einem Anderen, und so immer fort in's Unendliche"; denn „wenn der Weltschöpfer (= Demiurg) diess (Untere) nicht aus sich selbst gemacht, sondern wie ein unbedeutender Künstler und gleichsam wie ein Lehrling nach andern Vorbildern gestaltet hat, woher hatte nun
'2, 7, 5. ihr Bythus das Bild seiner ersten Emanationswelt"'? oder aber, „konnte Bythus aus sich selbst eine solche Bildung des Pleroma vollbringen, warum gestattete er dem Demiurg nicht,
'2, 16, 1; 4, 19, 1. dass er aus sich selbst eine solche Welt machte"'?

Entweder also, diess Dilemma stellt Ir., seye man consequent genöthigt, immer neue und höhere Vorbilder und so in's Unendliche aufzustellen, ohne je zu einem Ursprünglichen und Absoluten zu kommen, bei dem man stehen bleiben könne; oder man müsse „seine Gedanken auf Einen Künstler, Einen Gott heften, der von sich das gemacht habe, was gemacht sey... die Idee und das Urbild wie den Stoff von
'2, 7, 5; 2, 16, 1–3; 4, 19, 5. sich selbst nehmend"'.

Auflösung der val. Welt-Entwickelung.

Aber nicht blos was die Gnostiker über die Schöpfung der Welt, sondern auch was sie „über ihre Entwickelung, besonders in Betreff des geistigen Samens, sagten, dünkte dem Ir. ein Widerspruchsvolles; oder „wie wäre es nicht lächerlich zu sagen, ihre Mutter (die Achamoth) sey in der Materie Gefahr gelaufen, fast erstickt und beinahe zernichtet zu werden, wenn sie (wie besonders die Ophiten lehrten) sich nicht über alle Maassen ausgestreckt und herausgesprungen wäre, Hülfe vom Vater erlangend; ihr Same aber wachse in dieser selben Materie (niedergelegt im Menschen und in ihm mit dem Psychischen und Materiellen verbunden) und werde so gebildet und tauglich gemacht zur Aufnahme des vollkommenen Logos; und das im Ungleichen...; und sagen sie doch selbst, das Irdische sey dem Geistigen und das Geistige dem
'2, 19, 4. Irdischen entgegengesetzt"'. Wozu auch (fragt Ir.) „bedurfte

jener Same, da er doch geistig war, dass er in's Fleisch herabstieg? denn wohl bedarf des Geistes das Fleisch, wenn es soll gerettet werden, damit es in ihm geheiliget und verklärt und das Sterbliche von der Unsterblichkeit verschlungen werde; das Geistige aber bedarf dessen, was hier ist, durchaus nicht; denn nicht wir machen es, sondern es macht uns besser"'. '2, 19, 6.

An der valentinischen Christologie, auf die übrigens Ir. weniger eingeht, tadelt er besonders die Zertrennungen, „dass sie dem Monogenes eine eigene Emission zueignen, eine besondere dem Logos, wieder eine dem Christus, und dem Soter eine"'. '4, 33, 1.

Auflösung der valent. Christologie;

Und ebenso wie er die Zertrennungen des Göttlichen in Christo: des Eingebornen, des Logos u. s. w. bekämpft, bekämpft er auch die Zertrennungen zwischen dem oberen Christus und dem unteren Jesus, die in verschiedenen Modifikationen und Variationen in der häretischen Gnosis hervortreten, aber doch alle wesentlich darauf hinauslaufen, dass es zu keiner Einheit der Person kommt (S. 350); denn „wenn der Eine geboren worden, der Andere aber auf den Geborenen herabgekommen ist und ihn wieder verlassen hat, der Eine gelitten hat, der Andere aber leidenlos geblieben ist, so sind es, wie klar, nicht Einer, sondern Zweie"'; und „es ist nur '3, 16, 8. mit der Zunge, wenn sie Einen Christum Jesum bekennen, in ihren Gedanken aber ist Trennung"' — in ihrer Christo- '3, 16, 1. logie wie in ihrer Theologie, denn ganz so hätten sie auch den höchsten Gott und den Weltschöpfer getrennt.

Die Einwürfe, die Ir. gegen die valent. Eschatologie erhebt, treffen zugleich die valent. Anthropologie und Soteriologie mit. Wenn sie nämlich, argumentirt er, sagen, alles Geistige werden zum Geistigen zurückkehren, in's Pleroma kommen um seiner geistigen Natur willen, und alles Materielle, weil es materiell sey, unten zurückbleiben und verbrannt werden, das Psychische aber werde einen verschiedenen Ausgang nehmen, die Seelen der Gerechten an den Mittelort kommen, die ungerechten Seelen mit dem Materiellen zu Grunde gehen; so sey das „ein Widerspruch"; denn wenn „Natur und Substanz rettet", warum sollte dann nicht

der val. Eschatologie.

auch „alles Psychische“ an den Mittelort gelangen — konform dem Geistigen und Materiellen; aber dann wäre es freilich „überflüssig, zu glauben; überflüssig wäre auch dann das Herabkommen des Erlösers“; wenn die Seelen jedoch „nicht um der Natur willen in die Mitte kommen, sondern wenn Glaube und Gerechtigkeit sie retten“, warum denn gälte diess nicht auch „für (den Geist und) den Leib, in
'2, 19, 1–2. dem das vollbracht werde, was Sache der Gerechtigkeit sey“'. Uebrigens was den Geist anbelange, der in's Pleroma kommen solle, so frage sich, was denn, wenn der Körper aufgelöst werde, die Seele aber in die Mitte komme, noch vom Menschen übrig bleibe, das in's Pleroma gehen solle, denn der Nus und sein Denken u. s. w. seyen ja nichts Anderes und für sich Bestehendes ausser der Seele, sondern nur deren
'2, 29, 3. Operationen und Aktionen' (s. S. 383).

Versuchter Nachweis, dass die val. Gnosis eine Kompilation heidnischer Sätze sey.

So weit geht, wenn wir so sagen wollen, die dialektische Widerlegung der valent. Gnosis, der übrigens Ir. auch alle Originalität abzusprechen geneigt ist. Von den heidnischen Dichtern und Philosophen, „die Gott nicht kennen“, hätten sie nämlich ihre Lehren erborgt und „aus vielen und schlechtesten Lappen gleichsam einen Cento zusammengeflickt und sich zugestutzt“. Nur „die Namen und Bezeichnungen“ hätten sie geändert. Ihre theogonischen Lehren erinnerten an den Komiker Antiphanes, nur dass sie statt dessen „Nacht und Stille“ den Bythus und die Sige, statt dessen „Chaos“ den Nus, statt dessen „Eros“, „durch den nach dem Komiker alles Andere geordnet worden ist“, den Logos, statt „der ersten und grössten Götter“ ihre Aeonen setzen und statt der „zweiten Götter die Welt ihrer Mutter ausserhalb des Pleroma, die sie die zweite Ogdoas nennen, aus der sie, wie jener, die Welt- und Menschenschöpfung herleiten“. Ihr Bythus und das Wasser, das Thales zum Prinzip der Dinge gemacht, sey Einerlei; den Ozeanos, den „Ursprung der Götter“, und die Thetis des Homer hätten sie in Bythus und Sige verwandelt; und ebenso in diesen und ihre Aeonen, was Anaximander von dem „Unendlichen“ gesagt als dem Prinzip von Allem, das „samenartig die Genesis von Allem in sich habe und unendliche Welten in sich schliesse“. Die Lehre des

Anaxagoras, des Atheisten, dass die belebten Wesen aus dem Samen entstanden seyen, der „vom Himmel auf die Erde gefallen, hätten sie auf den Samen ihrer Mutter übergetragen und sagen nun, sie selbst seye dieser Same. „Ihr Kenoma und ihren Schatten“ hätten sie von Demokrit und Epikur, „die zuerst so viel sprachen von einem Leeren und von Atomen und das Eine das Seyende, das Andere das Nichtseyende nannten, wie diese das, was innerhalb und ausserhalb des Pleroma ist“. Von Demokrit und Plato hätten sie, was sie von der sinnlichen Welt als einem Nachbild der übersinnlichen lehren. Dass der Schöpfer die Welt aus einer vorhandenen Materie gebildet, hätten schon lange vor ihnen Anaxagoras, Empedokles und Plato gelehrt; und dass jedes Wesen mit Nothwendigkeit in das wiederkehre, woraus es gemacht worden sey, und dass Gott selbst dieser Nothwendigkeit unterworfen und nicht im Stande sey, dem Sterblichen Unsterblichkeit und dem Vergänglichen Unvergänglichkeit zu geben, das lehren die Stoiker insbesondere, überhaupt aber Alle, die „Gott nicht kennen“. An die „Pandora“ des Hesiod erinnere der gnostische Soter, der aus allen Aeonen gemacht sey, gleichsam als ihre Quintessenz; ihre Zahlenverhältnisse hätten sie von Pythagoras; und endlich ihre Lehren von der sittlichen Indifferenz, „dass sie nämlich überhaupt gar nicht befleckt werden können um des Adels ihrer Natur willen, was sie auch immer ässen oder thäten“, von den Cynikern'. '2, 14, 1–6.

So Ir., der offenbar hierin viel zu weit geht (s. S. 355) und zusammenstellt, was doch oft nur eine entfernte Aehnlichkeit hat. Nichts destoweniger ist der dieser Ausführung zu Grunde liegende Gedanke, dass die gnostischen Anschauungen wesentlich doch noch auf heidnischem Boden ruhen, ein wahrer.

Auflösung der exegetischen Beweise der valent. Gnosis.

Es erübrigte nur noch, auch die exegetischen Argumentationen der valent. Gnosis aufzulösen. Und auch diess thut Irenäus. Wir kennen diese Beweise (S. 361). Aber, fragt er, indem er in das Einzelne eingeht: wie z. B. Judas der 12. Apostel ein Typus des 12. leidenden Aeon seyn könne, da ja dieser Aeon (die Sophia) nach Absonderung seiner Enthymesis wieder in's Pleroma restituirt, Judas dagegen ver-

stossen und an seine Stelle Matthias gesetzt worden sey? Auch habe der Aeon gelitten, Judas aber nicht, „der mehr der Verräther dessen war, der um unseres Heiles willen leiden musste". Wo also hier Bild und Gegenbild sey? Auch sey das Leiden Christi ein anderes gewesen als das des Aeons, dieses „ein Leiden der Auflösung", jenes „ein starkes". Und eben so verschieden, ja entgegengesetzt sey auch der Grund des Leidens, denn „der Aeon litt, weil er den Vater suchte und nicht zu finden vermochte, der Herr aber, um die, so vom Vater abgeirrt waren, zur Erkenntniss und zu ihm hinzuführen"; desgleichen verhalte es sich mit der Frucht des beiderseitigen Leidens: dort „eine weibliche, schwache, ungestaltete, unwirksame, aus der, wie sie sagen, alle irdischen Dinge, nämlich Tod, Vergänglichkeit, Irrthum und dergleichen hervorgingen"; hier „Stärke und Kraft", und „hat der Herr durch sein Leiden den Tod vernichtet, den Irrthum gelöst, die Unwissenheit getilgt, die Verweslichkeit aufgehoben, dagegen das Leben geoffenbart und die Wahrheit gezeigt
'2, 20, 1–5. und die Unverweslichkeit geschenkt"'. Nicht minder unzutreffend sey jene andere Argumentation, die diess Leiden des 12. Aeon angedeutet finde „im Leiden des Herrn im 12. Monat". Denn der Herr habe nicht **ein** Jahr nur nach der Taufe gelehrt, wie sie sagen, und „es aus dem Propheten (Jes. 61, 2: das angenehme Jahr des Herrn und der Tag der Vergeltung) zu beweisen suchen"; denn Jesaias spreche hier nicht von einem Jahr, das 12 Monate zähle, so wenig als er unter dem Tag der Vergeltung einen Tag meine, der zwölf Stunden zähle; sondern er verstehe darunter „die ganze Zeit, in welcher die Menschen vom Herrn berufen und errettet würden, worauf dann der Tag der Vergeltung und das Gericht folgt". Es spreche ja auch der Evangelist (Johannes) deutlich, dass der Herr dreimal zur Zeit des Osterfestes nach Jerusalem gekommen sey; „dass aber diese 3 Ostern nicht 1 Jahr sind, wird ein Jeder zugestehen". Dass übrigens auch der Monat, in dem das Passa gefeiert worden und der Herr gestorben sey, nicht der zwölfte, sondern der erste gewesen, ersehe man
'2, 22, 1–5. aus Moses'. Ebenso wenig könne jenes Weib, das 12 Jahre am Blutfluss gelitten habe und dann geheilt worden sey, ein

Typus der Passion des 12. Aeons seyn; eher, „wenn 11 Aeonen in unheilbarem Leiden gewesen, der 12. hingegen geheilt worden wäre“; da aber „dieses Weib 11 Jahre lang gelitten und nicht geheilt worden ist, im 12. Jahre aber die Gesundheit erhielt; wie kann es der Typus des 12. Aeons in der Reihe seyn, da die eilfe gar nichts gelitten, der zwölfte hingegen allein des Leidens theilhaftig geworden ist“? Uebrigens, wenn dieses Weib ein Typus seyn solle, so müsste es dann auch jenes seyn, das 18 Jahre krank war (Luk. 13, 16); denn „es ist ganz thöricht und sich widersprechend, zu sagen, in dem Einen habe der Erlöser den Typus bewahrt, in dem Andern aber nicht“. Aber freilich dieses Weib, das nach 18 Jahren geheilt worden, so wie den, der nach 38 Jahren wieder gesund gemacht worden sey, wüssten sie „ihrer Erdichtung nicht anzupassen“'. '2, 23, 1—2.

Ueberhaupt rügt Irenäus, dem wir hier nicht in alle diese exegetischen Einzelnheiten folgen können, diess Willkürliche und Widerspruchsvolle an den Gnostikern, aus dem neuen wie aus dem alten Testamente eine Zahl herauszugreifen und als Typus hinzustellen, sobald sie mit ihrem System übereinstimme, andere aber bei Seite zu lassen, und zwar grade solche Zahlen, in denen doch das „Hohe und Treffliche“ (z. B. des Gesetzes) sich darstelle. Denn „wenn die Mutter oder der Erlöser die Typen der Aeonen darstellen wollten, so würden sie doch im Wahreren und Heiligeren es gethan haben“'. Irenäus meint z. B. in den Zahlenverhältnissen der '2, 24, 3. Bundeslade, des Schaubrottisches, des Leuchters, der Vorhänge u. s. w. Aber von diesen passe eben keine in ihre Annahmen.

Desgleichen auch, was sie der Natur entnehmen, sey unzutreffend; die 12 Monate z. B. als Typen der 12 Aeonen; da ja nicht das Jahr in 30 und der Monat in 12 Theile getheilt werde, wie ihr Pleroma in 30, ein Theil desselben aber in 12 Theile'. '2, 24, 5.

Sollte man nun aber, schliesst Ir. diese Untersuchung, fragen, ob also diese Namen, Zahlen, Ordnungen u. s. w., wie sie sich „in der Schöpfung und im Werke des Herrn“ finden, „ohne Bedeutung“ seyen und „nur so von Ungefähr“, so

antworte er: keineswegs; aber man müsse „die Untersuchung über Gott nicht aus Zahlen, Sylben und Buchstaben aufnehmen, denn da sey der subjektiven Willkür aller Spielraum geöffnet, sondern man müsse „die Zahlen selbst und das Geschaffene dem ihnen zu Grunde liegenden Wahrheitsinhalt (= Regel) anpassen"; denn die Regel sey „nicht aus den Zahlen, sondern die Zahlen aus der Regel; und Gott nicht
'2, 25, 1. aus den Werken, sondern die Werke aus Gott"'.

Diess sind die vorzüglichsten Argumente des Ir. gegen die valent. Gnosis, aus deren widerspruchsvollem Inhalte selbst geschöpft. Es sind die Hauptargumente, „an denen es genügt"; denn „wer wissen will, ob das Meerwasser salzig ist, braucht darum nicht, wie das Sprüchwort sagt, das ganze Meer auszutrinken"; sondern „wie bei einer Statue, die von Lehm gemacht, aber von aussen, damit sie für eine goldene angesehen werde, mit Farbe überzogen ist, — wer auch nur an einem Stückchen von ihr die Oberfläche wegschabt und den Lehm zeigt, die Wahrheit Suchenden von
'2, 19, 8. der falschen Meinung befreien wird"', so genüge es auch hier an dem Gegebenen.

Urtheil des Ir. über die Gnostiker.

Demgemäss ist auch das Urtheil, das Ir. über diese Gnostiker spricht, das gerade Gegentheil von dem, was sie selbst von sich rühmten. Wenn sie von sich sagten, sie hätten „die Tiefen des Bythus" erforscht, seyen in die Gnosis Gottes selbst eingedrungen, und eben an ihnen sey jenes Wort: „suchet und ihr werdet finden", zur Wahrheit gewor-
'2, 18, 6—7; 2, 30, 2. den', und dergleichen; so züchtigt Irenäus diesen Hochmuth, indem er ihnen den Widerspruch vorhält, dass sie durch ihr Forschen den Vollkommenen gefunden haben wollen, den Aeon aber innerhalb des Pleroma, der ganz geistig sey (die Sophia), als er den Propator gesucht und die Erkenntniss der väterlichen Wahrheit begehrt habe, in Leiden gerathen lassen, und zwar in ein solches, dass er beinahe (persönlich) vernichtet und in das Allwesen aufgelöst worden wäre; dass also, was „dem Urahn, dem Aeon", von dem sie abstammen, Ursache der Auflösung gewesen, den „spätern Enkeln" Voll-
'2, 19, 6—7. kommenheit, Reinigung, Wiederversöhnung bringen solle'. Und auch den Widerspruch hält er ihnen vor, dass sie, „in

deren Seelen nur ein Theilchen des Vaters des Universums niedergelegt sey, sich für geistig ausgeben, den Demiurg aber, der den gesammten Samen auf einmal von der Mutter in sich aufgenommen habe, psychisch seyn lassen und sich so über den Weltbildner stellen'; dass „sie, die auf der Erde seyen, '2, 19, 3.
behaupten, den über Alles erhabenen Gott zu erkennen, der aber, der nach ihrer Ansicht sie und die ganze Welt gemacht habe und in der Höhe und über den Himmeln wohne, ihn nicht erkennen solle"'. „Wortsophisten", „verkehrte Gram- '2, 6. 3.
matiker"' nennt er sie, die zwar „stets das Suchen zur Ent- '4, 1, 1.
schuldigung hätten, aber nie fänden"'. „Sie glauben, sagt er '3, 24, 2.
treffend von ihnen, an das, was ist, nicht; und sind so auf das, was nicht ist, verfallen"'. Er vergleicht sie mit dem Hund '2, 10, 2.
des Aesopus, der „das Stück Brod fahren liess und nach dem Schatten desselben haschte und so die Speise verlor"'. Es '2, 11, 1.
gemahnt ihn ihr Gebahren ganz an die Schlange, die die Eva verführte, und „ihr das versprach, was sie selbst nicht hatte, in Wahrheit aber sie in den Tod stürzte"'. Er nennt sie '4, Vorr.
daher auch geradezu „Werkzeuge des Satan's, von diesem ausgesandt, um den Glauben Vieler zu stürzen und sie vom Leben abzuziehen"'; oder auch „Vorläufer jenes Drachen der '3, 16, 1; 5, 26, 2.
Apokalypse 12, 4 (des Antichrist)"'. — '2, 31, 2.

Beurtheilung dieser Irenäischen Widerlegung.

Ueberblicken wir nun zum Schlusse diese gesammte dialektische Widerlegung, so kann man den Aufwand und die Fülle von Scharfsinn nicht verkennen. Vielleicht liesse sich sagen, Irenäus habe Form und Inhalt an der häretischen Gnosis nicht genug auseinander gehalten und sey daher zu wenig in die spekulativen Ideen, die den mythischen Formen und Hypostasirungen zu Grunde lägen, eingedrungen. Aber eben, was man Form nennt, ist ein wesentlicher Bestandtheil des Gnostizismus, an dem Form und Idee, Bild und das durch das Bild Dargestellte ein so unzertrennliches Ganze bilden, dass das Bewusstsein ihres Unterschieds nirgend auch nur leise in ihm angedeutet ist oder durchschimmert.

b) Irenäus und «die Schrift».

(Die Antithese gegen die gnostische Schriftbehandlung.)

Begriff und Bedeutung der „Schrift".

Von den „Schriften" geht Irenäus überall in seinen positiven Beweisen aus; wie er denn von den Gnostikern und ihren Irrlehren sagt, „alles diess habe ihnen die Unwissenheit
'3, 12, 12. in der Schrift und der Oekonomie Gottes eingetragen"'.

Unter der „Schrift" versteht er aber nicht mehr nur wie Justin das alte Testament („was der h. Geist durch die Propheten verkündigte"), sondern auch (s. S. 331), „was der Herr selbst bezeugt" (die Herren-Reden in den Evangelien) und „was die Apostel bekennen" (die evangelischen Geschichten, die Apostelgeschichte, die Briefe, die Apokalypse), welche alle zusammen Ein Ganzes bilden, eben „die Schriften", alle gleicherweise „vom Worte Gottes und seinem Geiste diktirt" (auf Inspiration ruhend) und somit „vollkommen"
'2, 28, 3. und „ganz geistig"'.

'2, 28, 2; 3, 11, 8. „Säule und Fundament der Kirche"' oder „unseres
'3, 1, 1. Glaubens"' nennt Ir. das Evangelium, worunter er das aus unsern vier kanonischen Evangelien bestehende, schriftlich überlieferte Evangelien-Ganze versteht. „Als unsere Richtschnur (sagt er ein andermal) haben wir die Wahrheit selbst
'2, 28, 2. und ein offen aufgestelltes Zeugniss von Gott"', was nach dem Zusammenhang, in dem es steht, wiederum auf „die Schriften" geht, von denen man, wie er an einem dritten Orte sagt, „nichts wegthun, zu denen man aber auch nichts hinzuthun
'5, 30, 1. dürfe"', und „nach deren Karakter die Lösung jeder theologi-
'2, 28, 2. schen Streitfrage sich zu richten habe"'; wie denn Ir. selbst
'3, 12, 9. diess auch in seinem Werke thut'.

Dass diese thetischen Sätze ebenso viele Antithesen gegen gnostische Schriftansicht und Schriftbehandlung bilden, brauchen wir nach dem Bisherigen kaum zu bemerken.

Das Evangelien-Ganze insbesondere und dessen „vier Gestalten".

Ebenfalls ist es im Gegensatz zu den vielen theils eigenmächtig angefertigten, theils willkürlich bevorzugten oder „entstellten" Evangelien der häretischen Gnostiker, wenn Ir. ausdrücklich nur vier Evangelien und zwar eben unsere von der „katholischen" Kirche als allein unmittelbar oder mittelbar apostolisch anerkannten Evangelien annimmt; der erste,

bei dem nachweisbar sich diese Vierzahl des Evangeliums als abgeschlossene Sammlung findet und der auch in diesem Stück ein rechter Sprecher der katholischen Kirche ist.

Und um die in dieser Vierzahl abgeschlossene Einheit des Evangeliums, das in diese vier „Gestalten", „Formen" nach Matthäus, Markus, Lukas, Johannes sich auseinanderlege, recht zu verfestigen und gnostische Mehrungen und Minderungen um so sicherer für immer abzuwehren, stellt er sogar den Grundsatz auf, „es könne nicht mehr noch weniger geben"'; denn „da Gott Alles passend und über- '3, 11, 8.
einsimmend gemacht hat, so muss auch die Gestalt des Evangeliums eine wohl geordnete und gut zusammenstimmende seyn"'. '3, 11, 9.

Dogmatische Begründung dieser Evangelien-Tetraktys.

Die Kongruenz dieser Vierheit sucht er nach einer jener Zeit geläufigen, auch aus den Gnostikern uns wohlbekannten pythagoreisch-philonischen Anschauungsweise durch Analogien darzuthun; z. B. der „vier Himmelsgegenden, nach denen die eine Welt auseinandergeht, und der vier Hauptwinde"; nun „ist aber auch die Kirche über die ganze Erde verbreitet, Säule aber und Stütze der Kirche und Lebensgeist (Wind) ist das Evangelium; ganz angemessen hat sie daher (das Evangelium in vierfacher Gestalt und in dieser Vierheit der Evangelien gleichsam) vier Säulen, die von allen Seiten her die Unvergänglichkeit wehen und die Menschen zu neuem Leben rufen. Und ist hieraus einleuchtend, dass, der alles so kunstvoll gemacht, der Logos, der über den (viergestalteten) Cherubim thront und Alles zusammenfasst, als er sich den Menschen offenbarte, das Evangelium uns viergestaltet aber von Einem Geist zusammengehalten gegeben hat"'. Ebenso '3, 11, 8.
seyen auch der Testamente (Bünde), die der Menschheit gegeben worden, viere, „eines vor der Sündfluth unter Adam; das zweite nach der Sündfluth unter Noah; das dritte die Gesetzgebung unter Moses, das vierte aber, das den Menschen erneuert und Alles rekapitulirt, durch das Evangelium"'. 'ib.

Endlich findet Irenäus in der Viergestalt der alttestamentlichen Cherubim nicht blos, wie schon angedeutet, die Vierheit der Evangelien vorgebildet, sondern selbst die Geistes-

eigenheit eines jeden unter den vier Evangelien je durch eine dieser Thiergestalten ausgesprochen; denn die Cherubim-Gestalten seyen „Typen der Oekonomie des Sohnes Gottes"; die Löwengestalt bezeichne „sein wirksames und hegemonisches und königliches Wesen"; die Stiergestalt „seinen priesterlichen und Opferkarakter"; die menschliche Gestalt „seine Ankunft als Mensch"; die vierte Gestalt endlich einem fliegenden Adler gleich „die Gabe des auf die Kirche herabschwebenden Geistes". Und wie nun die Cherubim das Wesen des Sohnes Gottes darstellen, so „stimmen damit die Evangelien überein, in denen Christus wohnt". Die menschliche Gestalt sey repräsentirt durch Matthäus, „der (Matth. 1, 1; 1, 18) die menschliche Herkunft Christi erzählt", und „ist also dieses Evangelium von menschlicher Gestalt; wie denn auch ein menschlich fühlender und demüthiger Mensch durch diess ganze Evangelium hindurchgeht"; die geflügelte Löwengestalt durch Markus, „der (Mark. 1, 1) von dem prophetischen Geiste, der aus der Höhe über die Menschen kam, anhub, die beflügelte Gestalt dieses Evangeliums andeutend; und darnm hat er auch gedrängt und vorläufig seine Verkündigung gemacht, denn diess ist der prophetische Karakter"; die Stiergestalt durch Lukas, „der von Zacharias dem Priester, wie er Gott opferte, anhub", und so „ist diess Evangelium von priesterlichem Karakter"; die Adlergestalt in Johannes, „der (Joh. 1, 1 ff.) die ursprüngliche und glorreiche Erzeugung Christi vom Vater erzählt", und „ist darum diess Evangelium voll Glaubwürdigkeit". Ir. geht sogar so weit, die Geistes-Eigenthümlichkeiten, die er den verschiedenen Evangelien zuweist — auf Grund der vier Cherubimgestalten, auch in den vier Testamenten, Offenbarungen des Logos zu finden. „Der Logos Gottes selbst (sagt er) sprach mit den Patriarchen vor Moses in Göttlichkeit und Herrlichkeit; denen unter dem Gesetz erwies er sein priesterliches Wesen; darnach Mensch geworden sandte er die Gabe des h. Geistes auf die ganze Erde, uns mit seinen Flügeln bedeckend". „Wie beschaffen somit die Oekonomie des Sohnes Gottes, so beschaffen war auch die Gestalt der Thiere; und wie die Gestalt der Thiere, so der Karakter des Evangeliums"'. '3, 11, 8.

Wenn so Ir. diese Tetraktys der Evangelien und ihre Beschaffenheit durch die Analogie der Offenbarungen des Logos zu begründen und als eine absichtliche, sinnvolle Ordnung Gottes nachzuweisen und in die Zahlentypik jener Offenbarungen einzureihen sucht; wenn ihm diese Vierzahl gar wie zu einer Art Glaubensartikel geworden ist, so ist diess insofern von Bedeutung, als es zeigt, wie sehr es ihm darum zu thun war, die Abschliessung der Zahl der Evangelien auf diese Vierheit auch dogmatisch zu begründen und zu sichern; und wenn nach seinem Vorgang diese mystischen Vergleichungen und Analogien der Vierheit der Evangelien später noch weiter ausgesponnen werden, so lässt dieses Spiel, in dem sich die kirchliche Phantasie ergeht, darauf schliessen, welch' einen sicheren und der Zahl wie dem Namen nach bereits abgeschlossenen Besitzstand der katholischen Kirche die vier Evangelien in diesen folgenden Zeiten bildeten.

Die Abfassung der vier Evangelien nach Irenäus.

Was dann weiter Ir. über die Abfassung dieser vier Evangelien sagt, ist eine jener Legenden, wie sie in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts aufkommen und uns auch auf anderen Gebieten (s. Kirche) begegnen, und aber schon durch den Widerspruch mit anderen Relationen sich aufheben. „Matthäus (sagt nämlich Ir.) hat unter den Hebräern in deren eigenthümlichem Dialekt sein Evangelium geschrieben, während Petrus und Paulus in Rom das Evangelium predigten und die Kirche gründeten. Nach deren Abgang aber hat Markus, der Schüler und Dollmetsch des Petrus, auch selbst das von Petrus Verkündigte schriftlich uns überliefert, Lukas aber, der Begleiter des Paulus, hat das von jenem verkündigte Evangelium in einem Buch niedergelegt. Zuletzt dann hat Johannes, der Schüler des Herrn, der auch an seiner Brust lag, sein Evangelium geschrieben während seines Aufenthalts in Ephesus"'. '3, 1, 1.

Die übrigen Bestandtheile der Schrift nach Irenäus.

Wenn Irenäus die vier „kanonischen" Evangelien den Gnostikern gegenüber, die mehrere oder wenigere annahmen, mit besonderer Angelegentlichkeit hervorhebt, so zählt er dagegen den Bestand der andern Theile der „Schrift": der („Propheten" und) „Apostel" nirgends ausdrücklich auf, sondern lässt ihn nur aus seinen Argumentationen erkennen, für

die er ausser den Evangelien die Apostelgeschichte, die 13
Briefe Pauli, den (1.) Brief Joh. und die Apokalypse in
Anspruch nimmt. Auf Stellen des Hebräerbriefs, den er
'2, 30, 9; 3, 6, 1, 5. nirgends ausdrücklich nennt, hat er nur an zwei Orten' leichte
Anspielungen, ohne ihn für seine Beweisführungen zu benutzen.
Ebenso wenig nennt und benutzt er den Brief des
Jakobus, doch kennt er ihn und berührt sich mit ihm wenig-
'4, 16, 2. stens an einer Stelle', wo er aber doch nur die Worte aus
Jakobus (2, 23), den beweisenden Gedanken selbst aber aus
Paulus (Röm. 4, 3) hat. Aus dem 2. Johannesbrief zitirt er
'1, 16, 3; 3, 16, 8. zwar, unterscheidet ihn aber nicht von dem ersten', sondern
spricht nur von „dem" Briefe des Johannis. Den 1. Brief
Petri nennt und kennt er, benutzt ihn aber, so dienlich er
ihm doch hätte seyn müssen für seine Argumentationen, und
so ausführlich er die Petrus-Reden in der Apostelgeschichte
benutzt, doch auffallend wenig.

Den zweiten Brief nennt er zwar nirgends; auch spricht
er von dem ersten Brief, fast wie wenn es der einzige wäre:
Petrus „in seiner Epistel" sagt; — was aber doch nichts zu
bedeuten hat, denn ebenso sagt er: „Paulus im Brief an die
'3, 13, 1; 3, 18, 2. Korinther"' (wo er den ersten meint), oder: „Johannes spricht"
(wo er den zweiten Brief meint). Auch findet sich in der
That eine Berührung mit diesem zweiten Briefe in der Stelle
'5, 23, 2. Kap. 3, 8 (Ps. 90, 4), die er zitirt'. Von 3. Joh.-Brief und
dem Judasbrief, wenigstens von ihrer Benutzung, findet sich
keine Spur. Dagegen zitirt er einmal eine Stelle aus dem
Hermas (s. S. 3) ohne ihn zu nennen, unter dem Titel: „wie
'4, 29, 2. die Schrift sagt"'. —

Ir. gegen die verschiedenen gnostischen Antastungen der Schriftautorität

Wir haben gesehen, wie die Gnostiker hinsichtlich der
Schrift, durch die sie in's Gedränge kamen, verschiedene
Theorien aufstellten, welche dieselbe mehr oder weniger in
ihrer Autorität antasteten (S. 365 ff.).

Bald setzten sie einen Unterschied zwischen dem Inhalt
des Evangeliums an sich und dessen mündlicher und schriftlicher
Ueberlieferung. Aber, beginnt Ir. sein drittes Buch,
mit dem die Widerlegung der Ketzer aus den „Schriften"
anhebt, deren Autorität selbst er aber vorerst noch zu sichern
hat gegen die Angriffe der Häretiker: „durch keine Andern

haben wir die Oekonomie unseres Heils kennen lernen als durch die, durch welche wir das Evangelium überkommen haben, das sie (zuerst) predigten, nachher aber nach Gottes Willen schriftlich uns überlieferten, — als das Grundstein und Säule unseres Glaubens seyn sollte. Und es ist nicht recht zu sagen, wie Einige (Marcion) zu sagen sich erdreisten, die sich rühmen, Verbesserer der Apostel zu seyn, es hätten diese vorher gepredigt, ehe sie die volle Gnosis hatten... und sie hätten noch jüdische Meinungen gehabt, als sie das Evangelium gepredigt"'. Denn „erst nachdem unser Herr von den '3, 1, 1.
Todten auferstanden war und sie des über sie kommenden heiligen Geistes Kraft aus der Höhe angezogen hatten und über Alles vergewissert wurden und eine vollkommene Erkenntniss erhielten, gingen sie aus in alle Welt und verkündigten uns die göttlichen Güter und den himmlischen Frieden"'. 'ib.

Irenäus kennt somit keinen Unterschied nicht blos nicht zwischen der erst mündlichen und dann schriftlichen Ueberlieferung des Evangeliums durch die Apostel, sondern auch nicht zwischen dieser apostolischen Ueberlieferung überhaupt und dem Inhalt des Evangeliums an sich.

Ebenso entschieden verwirft er die Akkommodations-Theorie, welche andere Gnostiker, um ihre Lehre zu rechtfertigen, aufstellten und auf Jesus und die Apostel (also auch auf die Schrift) übertrugen; wenn sie z. B. sagten, „die Apostel hätten den Juden, denen sie predigten, keinen andern Gott verkündigen können als den, der von ihnen geglaubt worden sey", also nicht den „wahren" Gott über dem Weltschöpfer und Judengott. Aber, bemerkt Ir., wenn der Herr, wenn die Apostel „zu den Menschen nach den ihnen von früher her eingepflanzten Meinungen sprachen, so ist es nicht die Wahrheit, und es hat Niemand von ihm die Wahrheit gelernt; dann wird aber auch als überflüssig und unnütz seine Ankunft erscheinen, wenn er doch einem Jeden seine alte Ansicht von Gott liess"'. Nun ist aber „unser Herr Jesus Christus die '3, 12, 6.
Wahrheit und ist keine Lüge in ihm; und auch die Apostel als die Schüler der Wahrheit sind ausserhalb aller Lüge"'. '3, 5, 1.
Wie können daher „diese leeren Sophisten sagen, der Herr

und die Apostel hätten ihr Lehramt nicht nach der Wahrheit geübt, sondern mit Verstellung ihre Lehre nach der Fähigkeit der Hörer und ihre Antworten nach den Erwartungen und vorgefassten Meinungen der Fragenden eingerichtet, so den Blinden Blindes nach ihrer Blindheit, den Lahmen nach ihrer Lahmheit und den Irrenden nach ihrem Irrthum vor-
'3, 5, 1; 3, 12, 6. schwätzend'! Das ist nicht die Sache Solcher, die Gesundheit und Leben zu geben gesandt sind;... oder welcher Arzt, der einen Kranken heilen wollte, würde nach den Gelüsten desselben handeln, und nicht vielmehr so, wie es zur Heilung
'3, 5, 2. geeignet ist"'? Aber auch schon durch die Thatsachen selbst hebe sich diese Annahme auf, nämlich durch die thatsächliche Predigt der Apostel (Christi) und ihren Tod. „Die sich um des Evangeliums willen dem Tode überlieferten, wie konnten sie zu den Menschen nach deren Vorurtheilen reden? Hätten sie das gethan, so würden sie nicht gelitten haben! Offenbar also ist, dass sie von der Wahrheit nicht liessen, sondern mit aller Freimüthigkeit den Juden und Griechen predigten: nämlich den Juden, dass der Jesus, der von ihnen gekreuziget worden, der Sohn Gottes sey, der Richter der Lebendigen und Todten und habe vom Vater das ewige Reich in Israel erhalten; den Griechen aber predigten sie den Einen Gott, der Alles gemacht, und dessen Sohn, Jesum Christum, ihre
'3, 5, 3; 3, 12, 6; 3, 12, 13. Götter aber seyen keine Götter, sondern Idole von Dämonen"'.

Uebrigens, schliesst Ir. seine Bemerkungen über diese Akkommodations-Theorie, sprächen sich durch sie konsequent die Gnostiker selbst die Erkenntniss der Wahrheit ab; „denn nach ihrer Annahme wird bei Niemandem die Regel der Wahrheit seyn, sondern wie Jeder dachte und wie er es
'3, 12, 6. fasste, so ist ihm ja geprediget worden"'.

Ebenso unbegründet sey die (marcionitische) Behauptung, dass Paulus allein die Wahrheit erkannt habe; eine Behauptung, die Paulus selbst widerlege, z. B. Gal. 2, 8; Röm. 10, 15; 1. Kor. 15, 11. Auch „ist unser Herr nicht gekommen, den Paulus allein selig zu machen, noch so arm, dass er nur Einen Apostel hätte, der die Heilsökonomie seines
'3, 13, 1. Sohnes erkannte"'. Die entgegengesetzte (ebionitische) An-

sicht aber, welche den Apostel Paulus nicht anerkenne, widerlege die Apostelgeschichte des Lukas.

Gänzlich unbegründet sey auch die Annahme von „geheimen und unaussprechlichen Mysterien", die die Apostel (Paulus) Einigen geheim mitgetheilt hätten. Vielmehr hätten sie „einfach und ohne Jemand zu beneiden, Alles, was sie vom Herrn gelernt, auch Allen offen mitgetheilt"' und nichts '3, 14, 2.
vorenthalten'. Ir. verweist auf die eigenen Aeusserungen der- '3, 15, 1.
selben: Ap.-Gesch. 20, 25; Ev. Luk. 1, 2.

In gleicher Weise unhaltbar sey auch die gnostische Theorie von der verschiedenen Eingebung; sie vertrage sich schon nicht mit der persönlichen Einheit oder einheitlichen Persönlichkeit der Inspirirten; denn „war nach ihrer Lehre der Geist von der Höhe der Geist des Lichts, der Wahrheit, der Vollkommenheit, der Erkenntniss; der Geist vom Demiurg aber ein Produkt der Unwissenheit und des Irrthums und der Unvollkommenheit und des Schattens, wie konnte in Einem und demselben Erkenntniss und Unwissenheit, Irrthum und Wahrheit, Licht und Schatten, Vollkommenheit und Unvollkommenheit sey"'! Und aber auch der Inhalt sey wesentlich '4, 35, 2.
derselbe, was es ausschliesse, dass die Verfasser der h. Schriften „aus verschiedenen Göttern" geschrieben hätten, denn „Alle verkündigen Einen Gott und Herrn und seinen Sohn"; und so sey denn auch von Einem Urheber das prophetische wie das evangelische Wort'. '2, 35, 2; 4, 34, 1.

Indem Ir. auf diese verschiedenen Theorien zurückblickt, meint er, die Begründer derselben, das ergebe sich daraus, wollten eben nicht „Schüler der Apostel, sondern ihrer eigenen schlechten Ansicht seyn"; es thäte fast Noth, setzt er bitter hinzu, dass „die Apostel, unvollkommen, wie sie waren, wieder in's Leben zurückkehrten und die Schüler dieser Vollkommenen (der Gnostiker) würden, um selbst auch vollkommen zu werden"'. '3, 12, 7.

Aber auch, „wenn wir nicht für alle Fragen (s. u. die Spekulation in religiösen Dingen) in der Schrift die Auflösungen finden können, so sollen wir darum doch keinen andern Gott, als den der ist, suchen; vielmehr Solches Gott, der auch uns erschaffen hat, anheimstellen, vollkommenst

überzeugt, dass die Schrift vollkommen ist, weil vom Worte Gottes und seinem Geist diktirt, wir aber, sofern wir geringer sind und später als das Wort Gottes und dessen Geist, demgemäss auch der Erkenntniss seiner Mysterien
'3, 28, 2. ermangeln"'.

Die Schrift-Auslegungs-Grundsätze des Ir.

Hinsichtlich der Auslegung der Schrift stellte Ir. den Gnostikern gegenüber, welche sagten, der Erlöser habe seine Geheimlehre, die er nur einigen Schülern anvertraut, im Uebrigen „durch Parabeln und Räthseln" angedeutet, den hermeneutischen Grundsatz auf: das Dunkle durch das Klare,
'2, 27, 2. die Parabeln durch die offenbaren Wahrheiten zu deuten'; denn „keine Frage wird bei verständigen Leuten durch eine andere, keine Zweideutigkeit durch eine andere, kein Räthsel durch ein anderes grösseres gelöst, sondern solche Dinge bekommen ihre Lösung aus einleuchtenden, übereinstimmen-
'2, 10, 1. den und deutlichen Angaben"'. Man sieht, die abenteuerlichen Erklärungen der Parabeln, welche die Gnostiker versuchten, haben dem Ir. die Bedeutung des schlichten klaren Wortes an's Herz gelegt. „Man soll die Parabeln dem nicht Zweideutigen anpassen; denn so erklärt, wer sie erklärt, ohne Gefahr, und so werden sie von Allen in gleicher Art ihre Erklärung erhalten; und der Körper (der Organismus) der Wahrheit bleibt ganz und unverletzt in allen seinen Gliedern; aber was nicht offen gesagt, noch vor Augen gelegt ist, das mit den Erklärungen der Gleichnisse verbinden, wie sie Jeder nach Belieben erfindet, ist verkehrt; denn so wird die Regel der Wahrheit bei Keinem seyn, sondern so viel Erklärer der Parabeln, so viel sich gegenseitig bekämpfende und einander entgegengesetzte Sätze aufstellender Erklärungen werden auch seyn, wie es bei den Untersuchungen der heid-
'2, 27, 1. nischen Philosophen der Fall ist'. Daher wird auf diese Weise der Mensch zwar immer suchen, nie aber finden, weil er die
'2, 27, 2. rechte Weise zu finden von sich gestossen hat'; denn, da die Parabeln viele Erklärungen zulassen, aus ihnen die positiven Aufstellungen über Gott hernehmen, und aber das Sichere und Wahre und Zweifellose übergeben, . . . heisst diess nicht, sich sehr in Gefahr begeben und unbesonnen seyn und die Wahrheit nicht lieben und sein Haus nicht

auf einen starken und festen und frei gelegenen Felsen bauen sondern auf Sand, wesshalb auch ein solches Gebäude leicht umstürzt und umzustürzen ist"'? '2, 27, 3.

Seine Schrift-Auslegung selbst; ihre Gebrechen und deren Ursachen.

Wir haben die gesunden und nüchternen Auslegungs-Grundsätze kennen lernen, die Ir. ausspricht, wo er die Auslegungen der Gnostiker bekämpft. Ein Anderes ist es nun aber doch mit seiner eigenen Exegese, da, wo er sein System beweisen will; denn seine Auslegung ist doch nicht, die in der h. Schrift enthaltenen religiösen Wahrheiten zuerst ganz frei und unabhängig zu suchen und dann das Gefundene zu verbinden, — eine Auslegung, die nur an der h. Schrift selbst ihr Prinzip hat; vielmehr haben wir ihn oben aussprechen hören, wie „die rechte Weise zu finden" die Regel der Wahrheit, die Glaubensregel sey, die ihm von vornherein feststund eben auch als Auslegungsprinzip der h. Schrift, wornach er in ihr überall sucht und findet, was ihr konform ist, gerade wie die Gnostiker in ihrer Weise.

Dazu kam, dass es ihm (und nicht blos ihm in der damaligen Zeit) an allen den wesentlichen Erfordernissen und Hülfsmitteln zu einer wissenschaftlichen Exegese gebrach. Die Ursprache z. B., in der das alte Testament geschrieben ist, verstand er nicht oder nur so wie Justin (S. 247)'. Gleich '3, 8, 1; 2, 35, 3. diesem und den Hellenisten hielt er sich daher an die LXX. Uebersetzung, die er für inspirirt hielt; denn „ein und derselbe Geist Gottes, der in den Propheten verkündigte, welches und wie beschaffen die Ankunft des Herrn sey, hat auch in den Aeltesten das, was gut geweissagt worden war, gut übersetzt und endlich in den Aposteln angekündigt, dass die Fülle der Zeit der Adoption gekommen sey"'. Es ist das '3, 21, 4. Mährchen dieser LXX. Uebersetzung in seiner ausgebildetsten Gestalt (vrgl. Justin S. 248), das wir ihn gläubig erzählen hören. „Noch ehe die Römer die Herrschaft über die Juden hatten, als noch die Mazedonier Asien besassen, verlangte Ptolemäus, der Sohn des Lagus, von dem Wunsche beseelt, die von ihm in Alexandrien eingerichtete Bibliothek mit den würdigen Schriften aller Menschen zu schmücken, von den Einwohnern Jerusalems ihre (h.) Schriften zu erhalten, aber in das Hellenische übertragen. Diese nun (denn sie waren

damals noch den Mazedoniern unterthan), sandten Solche, so bei ihnen der Schrift und beider Sprachen am kundigsten waren, siebenzig Aeltere (Presbytern) zu Ptolemäus, auf dass sie thäten, was der König wollte. Dieser aber, der sie, jeden für sich, auf die Probe setzen wollte, befürchtete, sie möchten in gegenseitigem Einverständniss die in den Schriften enthaltene Wahrheit in der Uebersetzung verbergen, trennte sie von einander und liess sie alle die Uebersetzung desselben Buches vornehmen; und that es so mit allen anderen Büchern. Als sie dann bei Ptolemäus zusammenkamen und ihre Uebersetzungen verglichen, verherrlichte sich Gott, und die Schriften wurden als wahrhaftig göttlich anerkannt: denn Alle lasen dasselbe mit den nämlichen Ausdrücken und mit den nämlichen Namen vom Anfang bis zum Ende, so dass auch die anwesenden Heiden erkannten, dass durch Eingebung Gottes die Schriften übersetzt worden seyen". Freilich sey das, meint „Ir., kein Wunder, dass Gott diess bewirkte, da er auch, als während der Gefangenschaft des Volks unter Nebukadnezar die h. Schriften verderbt worden und dann die Juden nach 70 Jahren in ihre Heimath zurückgekehrt seyen, nachher zur Zeit des Artaxerxes, Königs der Perser, den Esdra, den Priester aus dem Stamm Levi, „inspirirt habe, die Aussprüche der früheren Propheten zu ordnen und das durch Moses
'3, 21, 2. gegebene Gesetz dem Volke wieder zurückzustellen"'.

Mit dieser „mit so grosser Wahrheit und Gnade Gottes" übersetzten Schrift (= A. T.), „aus der Gott unsern Glauben an seinen Sohn vorbereitet und wieder hergestellt hat", führt Irenäus denn auch den Beweis für die Wahrheit einiger bestrittener Lehren des christlichen Glaubens seiner Zeit, z. B. der Geburt Christi aus der „Jungfrau" Maria. Denn „fest ist und nicht erdichtet (wie der Glaube der Häretiker) unser Glaube und allein wahr, sintemalen er aus der (so getreu als wahr) übersetzten Schrift offenbar zu beweisen ist; und die Verkündigung der Kirche ist ohne Verfälschung; denn die Apostel, welche viel älter als alle diese Häretiker sind, stimmen mit der genannten Uebersetzung überein und die Uebersetzung harmonirt mit der Ueberlieferung der Apostel; denn Petrus und Johannes und Matthäus und Paulus und die Uebrigen

so wie deren Schüler haben alle Worte der Propheten zitirt, wie die LXX. es haben"' (?). Die „jetzt anders übersetzen '3, 21, 3.
wollen", wie z. B. in der Stelle Jes. 7, 14 „Mädchen" statt „Jungfrau" (s. Justin S. 194; 248) von Theodotion aus Ephesus und Aquila aus Portus, zwei jüdischen Proselyten, übersetzt werde, „denen die Eboniten folgen, die sagen, der Herr sey von Joseph erzeugt worden, und die so die hohe Heilsanordnung Gottes auflösen so viel an ihnen ist und das Zeugniss der Propheten, das Gott gegeben, vereiteln"', diese '3, 21, 1 u. 3.
nennt Ir. „in Wahrheit schamlose und freche Menschen"'; — 'ib.
Auslassungen, die es sofort erkennen lassen, wie wenig man eine wissenschaftliche Exegese (zunächst des A. T's.) von Ir. zu erwarten habe.

Und in der That ist seine Auslegung (besonders anstössiger und schwieriger Stellen) ganz die allegorische, so dass er in der Praxis an die Fehler seiner Gegner, die er so scharf tadelte, anstreift. So sagt er von den drei Kundschaftern, welche die Hure Rahab bei sich aufgenommen: „sie verbarg sie bei sich, nämlich den Vater und den Sohn mit dem h. Geiste"'; so hat er in dem Incest Lots mit seinen beiden '4, 20, 12.
Töchtern — hierin die Erklärung eines „Presbyters vor ihm" (S. 274) adoptirend — „die zwei Synagogen, welche von einem und demselben Vater Kinder geboren habe", gefunden' '4, 31, 1.
(s. u.); so in der evangelischen Geschichte von der Abwaschung der Füsse der Jünger durch den Herrn die Andeutung, wie er „den ganzen Leib geheiligt und zur Reinheit gebracht habe"'; '4, 22, 1.
so dessen Hadesfahrt und wie er „denen, die in der Erde lagen, das Leben zu bringen gekommen sey", darin, „dass er den Jüngern, die zu Tische lagen, die Speise reichte"'. 'ib.

Die Extreme der damaligen Schrift-(A. T.) Auslegung.

Zu dieser allegorischen Auslegung bildete Marcion, der Alles buchstäblich verstanden und ausgelegt wissen wollte, den Gegensatz. Indem ihm nun aber ebenso wie den Allegoristen das rechte hermeneutische Zeug mangelte, verfiel er, so sehr er auch im Einzelnen in seinem guten Rechte war, doch, indem er Alles recht buchstäblich gefasst wissen wollte (z. B. die Frage Gottes: Adam, wo bist du?) und so überall nur Gottes-Unwürdiges und Anstössiges im A. T. sah, in das andere Extrem. Wenn man daher sagen muss, es seye die

alttestamentliche Exegese damals gewissermassen in zwei Extreme auseinander gegangen, so hatte doch, so lange noch keine wissenschaftliche Exegese vorhanden war, die allegorische Interpretation das für sich, dass sie die Kontinuität der alt- und neutestamentlichen Oekonomie sicherte, wenn sie auch den Zusammenhang nicht selten bis zur Identität steigerte, während die marcionitisch-buchstäbliche diese Kontinuität zerriss selbst bis zu einem völligen Gegensatz.

c) Die Tradition (= Glaubensregel) und Irenäus.

(Die Antithese gegen die gnostische Tradition).

Irenäus und die Instanz der „katholischen" Tradition.

Von der Instanz der Schrift sah sich Irenäus im Streite mit den Gnostikern auf die Instanz der „Ueberlieferung" und zwar der Ueberlieferung im spezifisch altkatholischen Sinne, wie er selbst zuerst sie auf- und feststellte, hingetrieben; „denn wenn sie aus der Schrift überwiesen werden, so wenden sie sich gegen diese selbst, die sie beschuldigen, als hätte sie nicht das Rechte und wäre nicht von Autorität, und dass sie Aussprüche von verschiedenem Geiste enthalte, und dass daher aus ihr die Wahrheit nicht gefunden werden könne von denen, die die Tradition nicht kennen; denn nicht durch Schrift sey diese Wahrheit überliefert worden, sondern durch
'3, 2, 1. das mündliche, lebendige Wort"'.

Merkmale dieser katholischen Tradition.

Im Gegensatze zu der gnostischen Tradition (S. 369 ff.) bestimmt nun aber Ir. die Merkmale der „wahren" Tradition. Es sey diese nämlich keine willkürliche sondern eine apostolische, von den Aposteln her, „denen der Herr aller Dinge die Gewalt des Evangeliums verlieh, durch die wir auch die Wahrheit, das ist die Lehre des Sohnes Gottes kennen gelernt
'3, Vorr. haben"' (Luk. 10, 16); — eine Tradition, „älter" als alle Lehren der Ketzer, die „viel später" seyen als die Apostel und „die Bischöfe, denen die Apostel die Kirche anvertraut
'5, 20, 1. hätten"' (s. S. 379); denn „damals (als die Apostel lehrten) gab es von ihnen weder einen Verein noch eine Lehre; denn vor dem Valentinismus gab es noch keine Valentiner, vor dem Marcion waren noch keine Marcioniten, und desgleichen auch nicht die andern angeführten Häretiker". Ferner: die wahre

apostolische Tradition sey „nur die in der Kirche"', nur „die '3, 5, 1.
durch die Sukzession der Presbytern (= Bischöfe) in den
Kirchen bewahrt werde"', also eine an die apostolische '3, 2, 2.
Sukzession und das bischöfliche Amt gebundene,
— was wiederum von ihm im Gegensatze gesagt ist gegen die
Berufungen der Gnostiker bald auf diesen, bald auf jenen
Apostelschüler, dem bald dieser, bald jener Apostel die wahre
Lehre soll anvertraut haben, und von dem sie sie dann
überkommen hätten. Wogegen Ir. bemerkt, dass „wenn die
Apostel geheime Mysterien gewusst hätten, die sie den Vollkommenen
besonders und verborgen vor den Andern lehrten,
sie diese doch wohl denen am allerersten mitgetheilt hätten,
denen sie auch die Kirchen anvertrauten"'. Aber auch nicht '3, 3, 1.
eine geheime und geheim fortgepflanzte, sondern eine „in der
ganzen Welt offenbare" sey sie, und „kann Jeder, der das
Wahre sehen will, in jeder Kirche sie einsehen"'. Endlich 'ib.
sey sie auch nicht vielgestaltig und wechselnd und sich widersprechend,
wie die Lehren und Traditionen der Gnostiker
(s. S. 379), sondern die Eine und mit sich übereinstimmende,
immer und überall dieselbe'. „Die Kirche, die '3, 24, 1.
von den Aposteln einen festen Grund und Anfang hat, verharrt
in der ganzen Welt in einem und demselben Bekenntniss
von Gott und seinem Sohne"', und während „die Häre- '1, 10, 1; 3, 12, 1.
tiker, weil sie blind gegen die Wahrheit sind, nothwendig
ausgleiten und bald diesen, bald jenen Weg einschlagen,
und darum die Fusstapfen ihrer Lehre ohne Uebereinstimmung
und Zusammenhang sind, geht der Pfad derer, die in
der Kirche stehen, um die ganze Welt, als der die feste
Tradition von den Aposteln hat, und zeigt uns überall Einen
und denselben Glauben, Alle Einen und denselben Gott Vater
bekennen, eine und dieselbe Heilsanordnung der Fleischwerdung
des Sohnes Gottes glauben, ein und dieselbe Gabe
des Geistes wissen, dieselben Gebote beobachten, dieselbe
Form der Ordnung der Kirche (s. u.) bewahren, dieselbe
Ankunft des Herrn erwarten und auch dasselbe Heil des
ganzen Menschen, der Seele wie des Leibes, hoffen"'. „Diese '5, 20, 1.
Verkündigung und diesen Glauben bewahrt die Kirche, wenn
zwar über die ganze Welt zerstreut, so gewissenhaft, als wenn

sie nur Ein Haus bewohnte, und glaubt daran, wie wenn sie nur Eine Seele hätte und Ein Herz, und das verkündiget, lehrt und überliefert sie, als ob sie nur Einen Mund besässe; denn wenn auch in der Welt verschiedenartige Sprachen sind, so ist doch die Kraft (das Wesen) der Tradition eine und dieselbe. Und weder die in Germanien gestifteten Kirchen glauben oder überliefern anders, noch die in Spanien oder Gallien, noch die im Orient, noch die in Egypten und Libyen, noch die, welche in der Mitte der Erde sich befinden (= die palästinensischen, insbesondere die in Jerusalem); sondern wie die Sonne, die Schöpfung Gottes auf der ganzen Welt Eine und dieselbe ist, so scheint auch die (dieselbe) Predigt der Wahrheit allenthalben und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntniss der Wahrheit kommen wollen“'.

'1, 10, 2.

Ihr Verhältniss zur „Schrift“.

Ueber das Verhältniss der mündlichen Ueberlieferung des Evangeliums zur schriftlichen — denn so hat sich Ir. auch wohl ausgedrückt', wenn er die Tradition im weiteren Sinne nahm, — hat sich unser Vater nirgends in runden Sätzen ausgesprochen; aber seine Gedanken lassen sich erschliessen theils aus seinen Andeutungen, theils aus den positiven Ausführungen seines Systems, theils aus dem Gegensatz gegen die häretischen Bestimmungen von Schrift und Tradition. Gewiss ist, dass das Evangelium ganz besonders als ein schriftlich „nach Gottes Willen“ abgefasstes ihm „Fundament und Säule unseres Glaubens“ ist; ebenso gewiss ist auch, dass er die mündliche Tradition zur schriftlichen nicht in ein solches Verhältniss setzt, als ob diese unvollständig wäre ohne jene, durch sie in ihrem Inhalt ergänzt werden müsste; denn in seiner ganzen grossen positiven Beweisführung gegen die Gnostiker findet sich — einige untergeordnete Punkte ausgenommen (s. u.) — Nichts, was nicht aus der Schrift oder was aus der mündlichen Tradition im Gegensatz oder als Ergänzung zum Schriftinhalt genommen wäre. Vielmehr setzt er beide einander parallel, beide als in ihrer Art getreue Traditionen des Evangeliums, das in der einen nur mehr summarisch zusammengefasst (s. u.), in der andern aber auseinandergelegt ist. Beide sind ihm daher auch den Gnostikern gegenüber, die bald die kirchliche Tradition, bald die Schrift,

'3, 1, 1.

bald beide antasteten, je die eine die Beglaubigung des Inhalts der andern: was die Schrift lehrt, wird bestätigt und muss bestätigt werden durch die Tradition und umgekehrt. Und eben darin liegt ihm der Werth und die eigenthümliche Bedeutung der Tradition im Verhältniss zur Schrift; denn die Auslegung der Schrift hat nun an dieser Tradition ihren Schlüssel und Kanon. Nämlich so wenig die Tradition der Schrift, so wenig kann auch die Schrift der Tradition widersprechen, oder — sie ist nicht richtig ausgelegt (s. u.). „Wenn (daher) über irgend eine nicht unerhebliche Frage Streit wäre, müsste man dann nicht auf die ältesten Kirchen rekurriren, in denen die Apostel gelebt haben, und von ihnen in der vorliegenden Frage Gewissheit und Klarheit holen"'? — eine '3, 4, 1.
Aeusserung, die sich indess nicht blos auf streitige Auslegung der Schrift, sondern auch wohl auf kirchliche Fragen überhaupt z. B. den Passastreit zu beziehen scheint. Denn wie? fährt Ir. fort, um die Bedeutung der Autorität der Tradition darzuthun, die im angenommenen Falle nicht blos eine unwidersprechliche sondern auch die absolut einzige wäre, „wenn die Apostel uns gar keine Schriften hinterlassen hätten, müssten wir dann nicht uns an die Ordnung der (mündlichen) Ueberlieferung halten, die sie denen mittheilten, denen sie die Kirche anvertrauten"'? Endlich scheint Ir. auch darin 'ib.
der mündlichen Tradition noch eine eigenthümliche Bedeutung zu vindiziren, dass sie ihm auch dahin reicht, wohin das schriftliche Wort noch nicht gekommen ist; „und halten sich daran viele Völker der Barbaren, die an Christus glauben, die ohne Papier und Tinte durch den Geist in ihren Herzen das Heil geschrieben haben und die alte Tradition gewissenhaft beobachten Und die diesen Glauben ohne Schriften annahmen, sind zwar in Bezug auf unsere (die griechische) Sprache Barbaren, in Bezug auf ihre Ueberzeugungen aber und ihren Wandel und ihr Leben sehr weise um ihres Glaubens willen und gefallen Gotte als die in aller Gerechtigkeit und Keuschheit und Weisheit wandeln.... Diese aber würden, wenn man ihnen die ketzerischen Erfindungen verkündigen wollte, gewiss solche Blasphemien nicht einmal hören wollen — um jener alten Tradition der Apostel willen"'. So hoch '3, 4, 2.

indessen Ir. den Barbaren ihr Glauben und Ketzerabweisen auch ohne Schrift anrechnet, — es ist ihm eben doch nur Barbarenart; und nur Barbaren gegenüber, die noch „ohne Papier und Tinte sind", besteht dieser eigenthümliche Werth der Tradition. Er selbst geht auch sofort zur Beweisführung aus der Schrift über, die er allein treibt.

Beurtheilung dieser irenäischen Tradition.

Indem in dieser Art Ir. die Autorität einer kirchlichen Tradition geltend macht und deren Merkmale bestimmt, nimmt er in der Bildung und dem Werdeprozess der altkatholischen Kirche, der diese Tradition von nun an ein wesentlicher Faktor ist, eine bedeutende Stelle ein. Nur dass wir es doch bedauern müssen, dass er einer Fiktion Bahn gebrochen hat, die aus ihrem Schosse immer schärfere Missbräuche gebar. Denn allerdings zwar kann von einer Ueberlieferung die Rede seyn in jenem weiteren Sinne, in dem unter ihr der in einer Gemeinschaft herrschende und als solcher sich fortpflanzende Lebens-, Glaubens- und Gemein-Geist verstanden wird; dagegen in jenem bestimmten, in dem Ir. sie genommen hat, ist sie eine dogmatische Theorie, die mit dem Anspruch auftritt, eine geschichtliche Thatsache und Wahrheit zu seyn. Denn „dass die Apostel einen Gegensatz zwischen mündlicher und schriftlicher Mittheilung gedacht, die Auslegung ihrer Schriften nach dieser ihrer mündlichen Ueberlieferung verordnet und so das Prinzip der Tradition selbst aufgestellt hätten, ist eine Voraussetzung, die durch Nichts bewiesen ist"'. Sondern diese Aufstellung einer kirchlichen Tradition und diese Appellation ist hervorgegangen aus der Noth der Kirche im Streit gegen die Gnostiker und aus dem Gegensatz gegen deren Traditions-Vorgeben, und ist das äussere Bollwerk, das man aufgerichtet hat, um sich gegen sie zu vertheidigen.

' Ritschl, altkath. Kirche 2. A.; S. 340.

Ihr wesentlicher Inhalt.

Fragen wir nun nach dem wesentlichen Haupt-Inhalt dieser apostolischen Tradition, — es ist „das christliche Bekenntniss", „der Wahrheitskanon", „die Glaubensregel", in welche der Glaube gefasst ist'. Wir haben schon oben eine Form dieser Glaubensregel kennen lernen; an einem andern Orte spricht Ir. so von denen, die „die alte Ueberlieferung gewissenhaft bewahren": „Sie glauben an Einen

'1, 22, 1; 19, 4; 3, 2, 3.

Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde und alles dessen, was darauf ist, durch Jesus Christus, den Sohn Gottes, der aus erhabenster Liebe zu seinem Geschöpf sich aus einer Jungfrau gebären liess, durch sich den Menschen mit Gott vereinte, und unter Pontius Pilatus litt und auferstand und in Herrlichkeit aufgenommen wurde, der in Herrlichkeit als Erlöser derer, die gerettet werden, und als Richter derer, die verdammt werden, wiederkommen, und die Verfälscher der Wahrheit und die Verächter seines Vaters und seiner Ankunft in's ewige Feuer verstossen wird"'. Und an einem dritten '3, 4, 2.
Ort: „Die Kirche, obgleich auf dem ganzen Erdkreis bis an die Gränzen der Erde verbreitet, hat von den Aposteln und ihren Schülern den Glauben überkommen an Einen Gott Vater den Allmächtigen, welcher den Himmel, die Erde und Alles, was darin ist, gemacht hat, und an Einen Jesus Christus, den Sohn Gottes, der durch die Propheten die Anordnungen Gottes vorhergesagt hat, und an das Kommen Jesu Christi unsers geliebten Herrn und an seine Geburt aus einer Jungfrau und sein Leiden und seine Auferstehung von den Todten und seine Himmelauffahrt im Fleisch und seine Wiederkunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters, um Alles zu erneuern und alles Fleisch aller Menschen zu erwecken, auf dass sich vor Jesus Christus unserem Herrn und Gott und Heiland und König nach dem Wohlgefallen des unsichtbaren Vaters alle Kniee im Himmel, auf Erden und unter der Erde beugen und alle Zungen ihm Zeugniss geben und er selbst ein gerechtes Gericht halte über Alle, nämlich die bösen Geister, die abtrünnigen und abgefallenen Engel und die Gottlosen und Ungerechten und Sittenlosen und Blasphemischen unter den Menschen in's ewige Feuer verstosse, den Gerechten aber und Frommen und die seine Gebote hielten und in seiner Liebe verharrten, theils schon von Anfang an, theils seit ihrer Busse das Leben schenke und Unverweslichkeit gebe und ewige Glorie"'. '1, 10, 1.

Diese Glaubensregel — der Versuch einer symbolischen Fixirung des Lehrbegriffs der „katholischen" Kirche.

Diese „Glaubensregel", wie sie Irenäus in verschiedenen Modifikationen, doch im Wesentlichen gleichlautend gibt, trägt es aber an der Stirn, dass sie in dieser ihrer explizirten Form im Gegensatze gegen die häretische Gnosis steht, der

es zu einer gebieterischen Nothwendigkeit machte, in den Kontroversen über die Einheit Gottes, Menschwerdung Christi, Auferstehung des Fleisches, Wiederkunft Christi gegenüber der Trennung des obersten Gottes von dem Weltschöpfer, gegenüber dem gnostischen Doketismus und Spiritualismus die kirchlichen Glaubens- und Bekenntniss-Sätze heraus- und sicher- und festzusetzen; — der erste Versuch einer symbolischen Fixirung des Lehrbegriffs, ganz analog der Weise, wie auch später die Glaubenssymbole durch den Widerspruch der Gegner hervorgerufen und in der Antithese gegen sie festgestellt wurden. Zwar Andeutungen einer Glaubensregel haben wir schon bei Polykarp gefunden, wo er die Gemeinde zu Philippi ermahnt, „zu dem von Anfang uns überlieferten Glauben zurückzukehren" (S. 50); die ersten Ansätze bei Justin (S. 249) und in den pseudo-ignatianischen Briefen (S. 38 ff.). Sie ist dann aber angewachsen nach den verschiedenen Stadien des Streites gegen die Gnosis und endlich im s. g. „apostolischen Symbol" zu ihrer definitiven Gestalt gekommen.

Apostolisch? Nichtapostolisch?

Wenn nun diese Glaubensregel von Irenäus als von den Aposteln fixirt und den Bischöfen überliefert und durch diese in den Kirchen fortgepflanzt bezeichnet wird, so ist gewiss, dass sie nach Stoff und Inhalt als Ueberlieferung der Apostel anzusehen ist, das heisst, dass sie dem Glauben der Apostel angehört, weil und sofern sie, wie Ir. sagt, auch mit deren Schriften übereinstimmt. Aber ebenso gewiss ist, dass sie der Form nach und in dem besonderen und buchstäblichen Sinne nicht von den Aposteln fixirt, noch den Bischöfen überliefert und von diesen fortgepflanzt ist. Vielmehr wie wir gesehen haben, dass die s. g. „apostolische Ueberlieferung", wie sie Ir. annimmt, eine dogmatische Theorie und historische Fiktion ist, entstanden im Gedränge der Kirche gegen die Gnosis, ganz ebenso ist es der Fall mit der Glaubensregel als dem Inhalt dieser apostolischen Ueberlieferung.

Indessen beschränkt Ir. die Tradition doch nicht auf die Glaubensregel allein; er rekurrirt auf ihre Instanz auch noch in einigen andern, doch nur wenigen Punkten. So wenn er für seine Angabe, dass der Herr an die 50 Jahre alt geworden

sey, sich darauf beruft, „dass alle Presbytern, die in Asien mit Johannes, dem Schüler des Herrn, zusammen gewesen, bezeugen, es habe diess Johannes überliefert"' — wahrhaftig '2, 22, 5. nicht zum Vortheil seiner „Ueberlieferung".

Wenn er aber mit aller Energie gegen die pharisäisch-jüdische Tradition, als die „Wasser unter den lautern Wein gemischt und das Gesetz Gottes durch Menschengebote, durch die ersonnenen Ueberlieferungen ihrer Aeltesten verfälscht habe"', sich an einem Orte auslässt, so hat er, ihm selbst '4, 12, 1–4. unbewusst, eben damit allerdings auch über alles Traditions-Unwesen innerhalb der christlichen Kirche den Stab gebrochen.

d) Die Kirche; das Episkopat und Irenäus.

(Die Antithese gegen das gnostische Sektenwesen.)

Irenäus und die Instanz der „katholischen" Kirche.

Wie Irenäus von der Schrift zur Tradition, so wurde er von der Tradition zur „katholischen Kirche" getrieben, als in der allein „die Wahrheit", „die Lehre des Sohnes Gottes", die „wahre" Tradition, der „allein wahre und lebendig machende Glaube, welchen sie von den Aposteln überkommen hat und ihren Söhnen mittheilt", erhältlich sey'. '3, Vorr.; 3, 4, 1.

Begriff der „katholischen" Kirche als apostolischer Traditions- und Episkopats-Kirche.

Hierin schon ist ausgesprochen, in welchem Sinne Ir. die Kirche fasst und bestimmt. Um es kurz zu sagen, ganz im Interesse eben dieser s. g. „apostolischen" Tradition, dieser Glaubensregel, die er nur als das Eigenthum und die Prärogative der katholischen Kirche bezeichnet und aber gebunden seyn lässt an das Episkopat (s. S. 413).

Somit fällt ihm in Folge und im Zusammenhang mit dieser also gefassten und gebundenen Tradition der Schwerpunkt im Begriff seiner Kirche auf das Episkopat; — ein Episkopat, das nun nicht mehr als (politisches) Gemeindeamt wie früher (S. 33), sondern als Lehramt erscheint, so dass der amtliche Karakter die Lehrauktorität gewährt.

Begründung dieses Kirchenbegriffs

Auf eine (anscheinend) einfach-historische Weise glaubt Ir. diess begründen zu können. „Die Apostel, sagt er, haben in den von ihnen gestifteten Kirchen Bischöfe eingesetzt, denen sie die Kirchen anvertrauten und die sie als ihre Nach-

'5, 20, 1; 3, 3, 1. folger zurückliessen"'. So stellt er das Episkopat als eine Stiftung der Apostel und als die von ihnen selbst angeordnete Fortsetzung ihres Amtes dar, — eine apostolische Sukzession, die als unmittelbare, ununterbrochene Reihenfolge in den von den Aposteln gestifteten Kirchen nachweisbar sey; wesshalb er die Gesammtheit dieser Kirchen „den in der Sukzession der Bischöfe ausgeprägten Leib Christi" (s. S. 271) nennt.

Mit der Uebertragung des Amtes, mit der Amtsnachfolge ist ihm dann auch die Uebertragung der Lehrauktorität, der wahren Ueberlieferung gegeben, denn „die sie als Nachfolger hinterliessen und denen sie die Kirche anvertrauten, denen übertrugen sie auch ihr eigenes Lehramt und über-
'3, 3, 1. gaben sie die wahre Tradition"'. Somit sind die Bischöfe im alleinigen Besitze der wahren Tradition, die Inhaber, Hüter, Bewahrer und Fortpflanzer derselben, und erst durch sie und mit ihnen sind es die von ihnen geleiteten Kirchen. Es ist daher in diesem Sinne zu verstehen, wenn Ir. sagt, die Kirche habe „den allein wahren und belebenden Glauben von den Aposteln empfangen und theile ihn ihren Söhnen
'1, 10, 1; 3, Vorr. mit"'. Er spricht sogar von einem „sichern Gnadengeschenk (Charisma) der Wahrheit, welches die Presbytern mit der Nachfolge im Episkopat nach dem Willen des Vaters
'4, 26, 2. empfangen haben", wesswegen man „auf sie hören müsse"'. Indessen scheint er unter dieser Prärogative mehr nur die mit der apostolischen Uebertragung des Amts verbundene apostolische Uebertragung und Mittheilung der rechten Glaubenslehre als eine innere Qualität nach Analogie der apostolischen Geistesvollkommenheit verstanden zu haben, wiewohl er mit der Bewahrung der apostolischen Lehre doch auch eine sittliche Ausrüstung von den Bischöfen verlangt, einen
'4, 26, 4–5. „Wandel ohne Anstoss"', zumal Demuth und Uneigennützigkeit; denn „die Apostel wollten, dass die, die sie als Nachfolger hinterliessen und denen sie ihr Lehramt übertrugen, vollkommen und in allen Stücken untadelhaft (1. Tim. 3, 2)
'3, 3, 1. seyen"'. „Wo also (schliesst Ir.) die Charismen des Herrn eingesetzt sind (1. Kor. 12, 28), da muss man die Wahrheit lernen, bei denen nämlich, bei denen die apostolische Nach-

folge in der Kirche und ein gesunder und untadelicher Wandel und eine unverfälschte und unverderbte Lehre anerkannter Maassen ist"'. '4, 26, 5.

Geschichtlicher Nachweis

Die Behauptung, dass die Apostel in den von ihnen gestifteten Gemeinden Bischöfe eingesetzt hätten als ihre Nachfolger, und dass in ununterbrochener Reihe von da an dieses Episkopat bestanden und sich fortgesetzt habe und mit ihm immer derselbe wahre Glaube, bedurfte nun allerdings eines geschichtlichen Nachweises. „Und ich kann auch, sagt Ir. getrost, die Bischöfe, die von den Aposteln in den Kirchen eingesetzt worden sind, und ihre Nachfolger bis zu uns aufzählen, welche nichts derartiges, wie diese Gnostiker fabeln, gewusst oder gelehrt haben"'. '3, 3, 1.

durch die römische Kirche.

Er glaubt sich indess dieser Mühe überheben zu können. „Weil doch es sehr weitläufig wäre, in einem solchen Werke die Sukzessionen in allen Kirchen aufzuzählen, so führe ich nur von der grössten und ältesten und Allen bekannten, durch die beiden glorreichsten Apostel Petrus und Paulus gegründeten und gestifteten Kirche zu Rom die Lehrtradition, die sie von den Aposteln hat, und den den Menschen verkündigten Glauben, wie er durch die Aufeinanderfolge der Bischöfe bis zu uns gekommen ist, an, und beschäme damit alle die, so auf was immer für eine Weise, entweder aus Selbstgefälligkeit oder aus eitlem Ruhme oder aus Blindheit und böser Meinung Anderes, als recht ist, annehmen", (oder auch: „wider alles Recht und Billigkeit sich in abgesonderten Versammlungen zusammenthun"); denn (fährt Ir. fort in der bekannten und vielgequälten Stelle, die es so sehr bedauern lässt, dass sie nicht im originalen, griechischen Text vorhanden ist'), „mit dieser Kirche muss wegen ihrer hervorragenden Prinzipalität jede Kirche, das ist, müssen die Gläubigen aller Orten übereinstimmen, als in der immer von allen Gläubigen aus allen Orten die apostolische Ueberlieferung erhalten worden ist". Es verstände sich von selbst (= „es muss"), will Ir. sagen (besonders für jeden Abendländer), dass alle andern Gemeinden (besonders des Abendlandes) in der Glaubensregel übereinstimmen mit der römischen Gemeinde wegen deren „höherer Prinzipalität", — ein '3, 3, 2.

Ausdruck, der seine Erklärung findet in dem vorhergehenden Satze, wo von ihr als der „grössten", „ältesten" Kirche (des Abendlandes), als der „allen bekannten", „von den beiden Aposteln Petrus und Paulus gestifteten" gesprochen ist. Er könne sich daher begnügen, die durch die bischöfliche Nach- und Aufeinanderfolge ermittelte Ueberlieferung des Glaubens blos in der römischen Gemeinde nachzuweisen anstatt in das Detail Aller einzugehen.

So gefasst — und einen andern Sinn lässt der Zusammenhang nicht zu — liegt in dieser Stelle allerdings die Anerkennung eines Vorrangs der römischen Gemeinde; und Ir. ist hierin der erste von allen uns bis jetzt bekannten Kirchen-Schriftstellern und der einzige überhaupt vor Cyprian, der diess thut; aber Rom ist er doch weit entfernt die Stamm- oder Muttergemeinde der christlichen Gemeinden zu nennen, was er vielmehr ausdrücklich der jerusalemischen Gemeinde vindizirt, „der Metropolis der Bürger des neuen Bundes, von der jede Kirche den Anfang nahm"'; und noch viel entfernter ist er von der Anerkennung eines römischen Primats im späteren römischen Sinne (s. S. 322), obwohl von einem spätern Standpunkt aus sich dann so Etwas schon hineinlegen liess.

' 3, 12, 5.

„Nachdem nun (fährt Irenäus in seinem geschichtlichen Beweis, den er durch die römische Kirche führen will, fort) die seligen Apostel die Kirche (zu Rom) gegründet und gestiftet hatten, übergaben sie das Amt des Episkopats dem Linus, demselben Linus, dessen auch Paulus in den Briefen an den Timotheus gedenkt; auf ihn folgte Anaklet; nach diesem erhielt als der dritte nach den Aposteln Klemens das Bisthum, der die seligen Apostel noch selbst gesehen hat und mit ihnen umgegangen ist und die Verkündigung der Apostel und die Ueberlieferung noch frisch vor Augen hatte; ... derselbe Klemens, unter dem die Kirche in Rom einen trefflichen Brief an die Korinther geschrieben, ... aus dem Jeder, der will, die apostolische Tradition der Kirche entnehmen kann ...; auf ihn aber folgte Evaristus, auf Evaristus Alexander und dann, als sechster nach den Aposteln, Sixtus; auf diesen Telesphorus, der auch einen rühmlichen Märtyrertod starb;

dann Hyginus, dann Pius; und nach diesem Anizet, auf Anizet Soter und ist jetzt Eleutherius der zwölfte Bischof nach den Aposteln. Und in dieser Ordnung und Aufeinanderfolge ist die Tradition der Apostel in der Kirche und die Predigt der Wahrheit bis auf uns gekommen"'. Und sey diess, schliesst Ir., '3, 3, 3. „der vollste Nachweis, dass ein und derselbe belebende Glaube sey, der in der Kirche von den Aposteln bis jetzt bewahrt und in Wahrheit überliefert worden sey"; — ein Nachweis, der aber vielmehr als höchst ungenügend und historisch schlecht gerathen bezeichnet werden muss, schauen wir auf die unerwiesene Behauptung der Stiftung der römischen Kirche durch die beiden Apostel, durch Paulus nicht blos, sondern auch durch Petrus (was Ir. offenbar auf den Brief hin, den der Verfasser der Pseudo-Klementinischen Homilien den Klemens an Jakobus schreiben lässt, sagt), oder auf die Angabe von den s. g. Nachfolgern Petri, welche Angabe blosse Kombination ist und sich durch andere Angaben Anderer aufhebt, oder auf die Beweisführung für die eine und dieselbe Lehrtradition unter allen römischen Bischöfen, für die er doch nur ein Zeugniss, den Brief des Klemens an die Korinther beizubringen weiss.

Beurtheilung dieses Nachweises.

Weiterer Nachweis durch einige kleinasiatische Kirchen.

Sey es nun, dass er selbst fühlte, sein Beweis durch die römische Kirche sey nicht genügend oder doch nur für das Abendland, — er begnügt sich nicht, wie er doch zuerst es aussprach, mit Rom, sondern er führt auch noch einige griechische Gemeinden aus Kleinasien an, die ihm von seiner Jugendzeit her so bekannt waren: die Kirche zu Smyrna mit ihrem Bischof Polykarpus, von dem er, wie wir bereits wissen (S. 47), ebenfalls sagt, er sey von den Aposteln unterwiesen, ja von ihnen zum Bischof eingesetzt worden und der „immer das gelehrt hat, was er von den Aposteln gelernt hat", und „haben wir auch einen trefflichen Brief von ihm an die Philipper, aus dem man den Karakter seines Glaubens und die Verkündigung der Wahrheit ersehen kann". Aber auch „die Kirche zu Ephesus, welche von Paulus gestiftet ward, und bei welcher Johannes weilte bis zu den Zeiten Trajan's, ist ein wahrhaftiger Zeuge der Ueberlieferung der Apostel"'. '3, 3, 4.
Da nun „so grosse Beweise" vorliegen, meint Ir., so müsse

man „nicht noch wo anders“ die Wahrheit suchen, welche
'3, 4, 1. man so leicht von der Kirche nehmen könne'.

Emphatische Bezeichnungen dieser „katholischen“ Kirche.

Und mit vieler Emphase nennt er nun diese Kirche „das edle Gefäss“, darin „als eine Art herrliches Depositum“ die (wahre) Lehre und der (wahre) Glaube sey'; sie sey „gleichsam ein reiches Behältniss, in welches die Apostel in aller Fülle die gesammte Wahrheit niedergelegt haben, so dass ein Jeder, der da immer will, den Trank des Lebens aus ihr schöpfen mag“'; denn „diese Gabe Gottes (eben nämlich der wahre Glaube) ist der Kirche anvertraut zur Begeistung des Geschöpfes Gottes, zur Belebung aller ihrer Glieder; und (nur) darin besteht die Antheilnehmung an Christus, das ist der heilige Geist, das Unterpfand der Unverweslichkeit und die Bestätigung unseres Glaubens und die Leiter des Aufsteigens zu Gott. Denn in der Kirche hat Gott die Apostel, Propheten und Lehrer (1. Kor. 12, 28) und die gesammte übrige Operation des h. Geistes aufgestellt.... Wo daher die Kirche ist, da ist auch der Geist Gottes; und wo der Geist Gottes ist, da ist auch die Kirche und alle Gnade; der Geit aber ist die Wahrheit“'. Ebenso emphatisch nennt Irenäus sie auch „den Eingang zum Leben“', „die Mutter, deren Brüste zum Leben ernähren“', „die reine Quelle, welche aus dem Leibe Christi fliesst“', „den siebendochtigen Leuchter, welcher das Licht Christi trägt“', „das Paradies, auf dieser Welt gepflanzt“''; „die aber nicht zur Kirche laufen', ausserhalb der Kirche sind, berauben sich des Lebens, haben nicht Theil an der Operation des Geistes, trinken faules Wasser aus Pfützen', sind ausserhalb der Wahrheit, Diebe und Räuber“'; — lauter Bezeichnungen, die von Ir. an nun fast stereotyp in der Kirche werden.

'3, 4, 1. '3, 4, 1. 'ib. '3, 24, 1. '3, 4, 1. '3, 24, 11. 'ib. '5, 20, 1. ''5, 20, 2. '3, 24, 1. 'ib. 'ib.

Beurtheilung dieser irenäischen Kirchenkonstruktion.

Schade nur, dass das, worauf sich diess stützen soll, die historische Unterlage nämlich, eine historische Fiktion ist. Denn dass von den Aposteln in den von ihnen gestifteten Kirchen Bischöfe eingesetzt worden seyen als ihre Nachfolger mit der Lehrautorität, wie Irenäus sagt, und die ununterbrochenen Sukzession und das Charisma der Wahrheit — alles das ist, im strengen Sinne genommen, ebenso viel oder so wenig begründet, wie die apostolische Glaubens-

regel und die Tradition, mit der sie zusammenhängt und die sie stützen soll; ist eine Annahme, von der die **gleichzeitige** Geschichte, wie wir aus den ältesten Schriften der apostol. Väter gesehen haben, nichts weiss, und erst hintennach im letzten Drittel des 2. Jahrhunderts der frühern Geschichte aufoktroirt worden im Kampfe der Kirche mit der Gnosis und hat sich erst in der Reaktion gegen diese Gnosis festgestellt und verbreitet. Und zwar nicht zum Wenigsten eben durch Irenäus, bei dem sich diese (un-)geschichtliche Auffassung und Darstellung zum Erstemal findet.

Indessen lassen sich auch bei ihm noch unwillkürliche Anklänge an den früheren Standpunkt wahrnehmen. So, wenn er die Bischöfe, die er doch ganz spezifisch fasst, zuweilen auch noch „Presbytern“ nennt (S. 321; 413; 420), und das Amt der Presbytern als Episkopat und wieder das Amt der Nachfolger der Apostel als Presbyterat bezeichnet, — ein Zeugniss zugleich, dass das Episkopat aus dem Presbyterat, mit dem es noch identifizirt werden konnte, hervorgegangen ist, und ein Rest der alten Ordnung. So, wenn er sich einmal zu dem Grundsatz bekennt, dass „alle Gerechte priesterlichen Rang hätten“', und ein Andermal sagt: „die die Adoption empfangen haben, diese sind die Kirche, die Synagoge Gottes, welche Gott, das ist der Sohn, durch sich selbst gesammelt hat“'. Auch durchbricht die eine Hälfte jenes Satzes: „wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche“, doch mehr oder weniger die andere: „wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes“, in dem Sinne, in dem Ir. diese Kirche gefasst hat.

Anklänge an die vorkatholische Zeit.

' 4, 8, 3.

' 3, 6, 1.

Betrachten wir die Stufe der Verfassungs-Entwickelung, welche Ir. repräsentirt, so gilt auf ihr der Satz, dass derjenige zur Kirche gehöre, welcher den richtigen Glauben habe; die Bischöfe aber werden als die Führer der Kirche anerkannt, weil sie durch ihre amtliche Sukzession im Besitze des rechten Glaubens sind, — Bestimmungen, die als „Errungenschaft“ des Kampfes mit den Gnostikern bezeichnet werden müssen. Wir werden aber bald sehen, wie diese Bestimmungen im Kampfe gegen die **rechtgläubigen** Schismatiker als ungenügend befunden und von Cyprian überschritten werden, der dem Bildungsprozess der altkatholischen Kirche einen **neuen**

Die Stufe der Verfassungs-Entwickelung, die Ir. repräsentirt.

Ring angefügt und die eigentlich hierarchischen Prinzipien ausgesprochen und aufgestellt hat.

e) Das Leben, die Martyrien und die «Gnadengaben» in der Kirche.

(Die Antithese gegen das Leben und die Martyrien-Flucht und die Aftercharismen der Gnostiker.)

Irenäus über das Leben in der Kirche,

Was wir die christlichen Apologeten, z. B. Justin, Heiden und Juden gegenüber so beredt geltend machen hörten für die gute Sache des Christenthums: die reine und tiefe Religiosität der Bekenner desselben und die sittliche Integrität ihres Lebens, so wie die ausserordentlichen Gnadengaben, die ihnen zu Theil geworden, das thut auch Irenäus den Häretikern gegenüber, — wenn zwar nur vorübergehend in einem Werke, das es mehr mit der Lehre zu thun hat.

Im Gegensatz gegen den sittlichen Indifferentismus, den er den Gnostikern (S. 352), besonders dem Karpokrates vorwirft, hebt er die Reinheit der evangelischen Ethik hervor. Gegenüber dem sie fast sammt und sonders karakterisirenden Wissenshochmuth preist er „das herrliche Geschenk der Liebe, das kostbarer ist als die Gnosis, glorreicher als die Prophetie, ja alle andern Charismen übertrifft“ (S. 271).

über die Martyrien,

Wenn nun aber Ir. auf diesem praktischen Gebiet der Kirche in's Einzelne eingeht, so nennt er in erster Linie das Martyrium, das ihm ein höchstes Zeichen dieser Liebe ist, von der wir ihn so eben haben sprechen hören. Dieses Martyrium sey jedoch nur in der Kirche, die „in der Liebe, die sie zu Gott hat, aller Orten und jeder Zeit eine Menge Märtyrer zum Vater vorausschickt“; während „die Andern alle (die Häretikern) das nicht bei sich aufweisen können; es hätte denn Einer oder Zweie in der ganzen Zeit, seit der Herr erschienen, mit unsern Märtyrern, gleichsam als hätte auch er Barmherzigkeit erlangt, die Schmach des Kreuzes getragen und wäre mit ihnen als eine Art Zugabe hingerichtet worden“'. Hielten sie doch, fügt er bei, ein solches Martyrium „nicht einmal für nothwendig; denn, sagen

'4, 33, 9.

sie, das wahre Martyrium sey ihre Lehre"'. Und an einer 'Ib.
andern Stelle wirft er „Einigen" von ihnen geradezu vor, „sie gingen in ihrer Vermessenheit so weit, dass sie auch die Märtyrer verachten und die tadeln, die um des Bekenntnisses des Herrn willen getödtet werden und Alles vom Herrn Vorausgesagte erfahren und auch hierin die Fusstapfen des
Leidens des Herrn zu betreten streben"'. Doch diese „über- '3, 18, 5.
lassen wir den Märtyrern selbst (die, wenn Christus zum zweiten Male kommen wird, mit ihm die Welt richten werden; Apok. 20, 4 ff.).

Allerdings mochte religiöser Indifferentismus oder doch praktischer Indifferentismus auf dem religiösen Gebiet, auf dem die Spekulation und das Wissen ihnen alles überwog, es den Gnostikern verwehren oder doch nicht als Pflicht es erscheinen lassen, nöthigenfalls auch vor der heidnischen Obrigkeit ein offenes Bekenntniss des Christenthums abzulegen, wenn sie auch wirklich ein solches hätten nach ihren Ueberzeugungen ablegen können. Und wenn, wie Ir. sagt, die Kirchlichen auch schon um desswillen das Martyrium auf sich nahmen, „um die Fusstapfen des Leidens des Herrn zu betreten und Märtyrer dessen zu werden, der (für uns) leidend
geworden ist"', so fiel wenigstens dieses Motiv ganz bei den '3, 18, 5.
Gnostikern weg bei ihrer doketischen Ansicht von der Person Jesu Christi und ihrer Zertrennung Jesu Christi (wornach der obere Christus von Jesu vor dessen Leiden sich hinweggeschwungen hat).

Wir nehmen indessen an, dass Ir. nicht ohne Uebertreibung schildert; gewiss wenigstens ist, dass er selbst nicht frei ist von einseitiger Ueberschätzung des Martyriums, und dass die besseren Gnostiker (S. 286), wenn sie gegen das Martyrium sich aussprachen, eben gegen diese einseitige Ueberschätzung ihre Polemik richteten und hierin in ihrem relativen Rechte waren. Und doch — im Grossen und Ganzen — behält Irenäus Recht. Denn die praktische Begeisterung, die im Leben sich auswirkt und es bezeugt, dass eine Lebenskraft in ihr ist, und dass ihre Sache ihr eine heilige ist, für die sie bis in den Tod geht, — diese Begeisterung, die auch allein geschichtskräftig und weltkräftig wirkt, fehlte eben den

Gnostikern, die nur (abstrakte) „Doktrinen" hatten und „Schulen" waren (vrgl. auch S. 164), wogegen die Kirche (wie viel oder wie wenig unlautere Zuthat auch an ihrer Martyriums-Schätzung seyn mochte), weil ihr ihre Interessen Lebens-Interessen waren, und weil sie reich war an Begeisterung und Hingabe für dieselben, auch reich war an Märtyrern, welche doch allemal die Propheten des dereinstigen Sieges der Sache sind, die so überzeugungstreue und glaubensstarke und todesmuthige Bekenner hat.

über die Charismen.

Nächst dem Martyrium verweist Ir., wo er von der Lehre auf das praktische Gebiet der Kirche übertritt, um auch hier die Häretiker zu schlagen, noch auf die in der Kirche wirksamen Charismen, die er den wunderhaftigen „Kräften" und Werken gegenüberstellt, deren sich auch die Gnostiker, wenigstens Einige unter ihnen, wie die Simonianer, Karpo-
'2, 31, 2. ''1, 13, 1. kratianer' und Markosier'' berühmten, und die er in ein ähnliches Verhältniss setzt zu den Charismen in der Kirche, wie Justin die Lehren, Mythen und Gebräuche des Heidenthums zu den Lehren und Gebräuchen des Christenthums (S. 156).

Denn einmal, was die Gnostiker Derartiges thun, thun sie, klagt sie Ir. an, nicht interesselos (s. S. 359); dagegen „in der Kirche ist Barmherzigkeit und Mitleid und Festigkeit und Wahrheit dem Menschen zur Hülfe, nicht blos ohne Lohn und umsonst, (denn wie sie es umsonst von Gott empfangen hat, so theilt sie es auch umsonst mit), sondern wir verwenden noch das Unsrige zum Wohle der (leidenden) Menschen und theilen ihnen für ihre Heilung das, was sie
'2, 31, 3; 2, 32, 4. bedürfen und sehr oft nicht haben, mit"'.

Ferner: was die Gnostiker Derartiges thun, thun sie
'2, 32, 5. „nicht in der Kraft Gottes", sondern „durch Zauberformeln (S. 359) oder durch sonst einen schlechten Fürwitz", wie Ir. ein andermal sagt, „durch apostatische, dämonische Inspiration". Dagegen „thut die Kirche nichts auf solche Weise, sondern rein und lauter und offen ihre Gebete zum Herrn richtend, der Alles gemacht hat, und den Namen unsers
'ib. Herrn Jesu Christi anrufend"'.

Endlich: was solche Häretiker thun, thun sie „nicht in Wahrheit, denn sie können weder den Blinden das Gesicht, noch den Tauben das Gehör geben, noch alle Dämonen austreiben, etwa ausgenommen die, die von ihnen selbst eingepflanzt sind, wenn sie doch auch diess thun; noch Schwache, Lahme, Paralytische oder von einem sonstigen Körperleiden Heimgesuchte heilen; einen Todten zu erwecken sind sie aber so weit entfernt, dass sie nicht einmal glauben, dass das geschehen könne; die Auferstehung von den Todten sey nämlich, sagen sie, die Erkenntniss (Gnosis) ihrer Wahrheit"'. Vielmehr sey jedes derartige Gebahren der Häretiker '2, 31, 2.
nur „Schein zur Ostentation, magische Gaukelei und Blendwerk"; „sie führen unmündige Knaben (S. 151) herbei und zeigen Erscheinungen, die plötzlich wieder verschwinden und nicht einmal einen Augenblick andauern, und täuschen so die Augen"'. Und so „schaffen sie keine Frucht und keinen '2, 32, 3.
Nutzen denen, an denen sie ihre Kräfte zu wirken vorgeben", sondern „schaden vielmehr denen, die ihnen glauben"', denn '2, 31, 2; 2, 32, 3.
„Alles ist nur zur Bethörung und Verführung der Leichtgläubigen". Dagegen „die wahrhaft die Schüler des Herrn sind, empfangen von ihm die Gnade und wirken in seinem Namen zum Segen der andern Menschen, wie jeder von ihm die Gabe empfangen hat.... Und es ist die Zahl der Charismen nicht zu sagen, die in der ganzen Welt die Kirche von Gott empfangen hat und in dem Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, jeden Tag zum Segen der Völker (Heiden) ausübt, ohne Jemand zu täuschen, noch Geld damit zu gewinnen"'. '2, 32, 4.

Einige dieser wahrhaften Charismen hebt nun Ir. hervor. „Die Einen heilen durch die Auflegung der Hände Kranke und machen sie wieder gesund". Aber Ir. begnügt sich mit diesem Charisma der Krankenheilung, das auch Justin, doch nur allgemein hin, erwähnt, nicht, sondern steigert sie bis zur Todtenerweckung durch das Gebet der ganzen Gemeinde. „Bereits auch sind Todte wieder auferstanden und (noch) manche Jahre bei uns geblieben"'. Und an 'ib.
einem andern Ort: „Wie der Herr auferweckt hat und die Apostel durch Gebet, so ist in der Brüderschaft oftmals in

einem Nothfall, wenn die ganze Gemeinde mit viel Fasten und Bittgebet flehte, der Geist des Verstorbenen wieder in ihn gekehrt und der Mensch den Gebeten der Heiligen ge-
'2, 31, 2. schenkt worden"'. Eine seltsame Behauptung, und um so seltsamer in dem Munde des späteren Irenäus, als sich bei Justinus und den apostolischen Vätern auch nicht die leiseste Andeutung von dem Phänomen solcher Todtenerweckungen in der Kirche findet; daher wir annehmen müssen, dass, wie das auch sonst dem Irenäus zu begegnen pflegt (s. u.), er Traditionelles als geschichtlich beglaubigt hinnimmt und hinstellt; denn dass er selbst solche Todtenerweckungen mit angesehen und erlebt habe, sagt er nicht. Die Aeusserung überhaupt ist ohnehin nicht rein objektiv gehalten, sondern den Gnostikern gegenüber gethan, die die wahre Auferweckung in ihre Gnosis setzten und deren einseitigem Sekten-Spiritualismus Irenäus den Realismus der Kirche gegenüberstellen wollte.

Um so bezeugter in der alten Kirche sind dagegen die beiden andern Charismen, die Irenäus noch erwähnt; zunächst die Dämonen-Austreibung. „Es gibt Solche, die Dämonen austreiben, sicher und wahrhaftiglich, also dass auch oft die selbst, die von den bösen Geistern befreit werden, glauben und in die Kirche eintreten"; — ganz wie das auch Justin (S. 264) zu wiederholten Malen sagt, mit dem auch darin Irenäus übereinstimmt, dass er diese Dämonen-Austreibung mit dem Glauben an den wahrhaften Gott Himmels und der Erde verbindet; denn „vor dem Namen des allerhöchsten Gottes erzittern alle Kreaturen" — Engel,
'2, 6, 2. Dämonen bis zu den „stummen Thieren"'. Daher seyen „durch des Höchsten Anrufung (auch) schon vor der Ankunft des Herrn Menschen von bösen Geistern und jedem Dämonium und aller Apostasie (= apostatischen Mächten) befreit werden, und noch bis auf den heutigen Tag treiben die Juden durch die Anrufung dieses Namens Dämonen aus, sintemal Alles
'ib. den Namen seines Schöpfers fürchtet"'; — eine Aeusserung, wie sie in dieser positiven Weise sich aber allerdings Justin, der (S. 225) nur von „möglich" und „vielleicht" spricht,

nicht erlaubt, und wieder eine von den Stellen, in denen Ir. die Aeusserungen Früherer überbietet.

„Wiederum gibt es Solche (spricht Irenäus), die die Vorherwissenschaft des Zukünftigen haben und Gesichte und prophetische Rede"'. „Wir hören viele Brüder (sagt er an '2, 32, 4. einem andern Ort) in der Kirche, welche prophetische Charismen haben und in allerlei Zunge reden durch den Geist und die (Herzens-)Geheimnisse der Menschen offenbar machen zum Segen und die Mysterien Gottes mittheilen (= den verborgenen Willen Gottes enthüllen)'. Also das '5, 6, 1. Vorherwissen zukünftiger Dinge, die Enthüllung menschlicher Herzensgeheimnisse, die Mittheilung göttlicher Geheimnisse und das in allerlei Zungen Reden (die Glossolalie) werden hier aufgeführt unter dem allgemeinen Namen von „prophetischen Charismen". Aber wenigstens Paulus unterscheidet sehr zwischen der unverständlichen Glossolalie und der verständlichen prophetischen Rede und lässt diese durch die menschliche Vernunft zu Stande kommen, jene ohne Vermittlung derselben. Die Beschreibung, die Irenäus gibt, stellt somit unter dem Begriff der prophetischen Charismen disparate Merkmale zusammen, die wir daher am besten thun einzeln für sich festzuhalten, ohne sie mit einander zu kombiniren, wenn wir ein anschauliches Bild gewinnen wollen.

f) Die Spekulation in religiösen Dingen und ihre Schranke.

(Die Antithese gegen gnostisches Spekulations-Unwesen.)

Absolute Erkenntniss in göttlichen Dingen unmöglich;

Absolute Erkenntniss des Seyenden prätendirte, wie wir wissen, die häretische Gnosis zu seyn und zu geben; absolute Erkenntniss auch des Absoluten: denn gerade die Tiefen Gottes behauptete sie erforscht zu haben"'. Aber, '2, 22, 3; 2, 28; 9. entgegnet Ir., „die, die vorgeben, den so grossen Gott zu verstehen und zu begreifen, denken höher als das Maass des menschlichen Denkens geht; ... und ihnen könnte man mit Recht zurufen: wie erhebt ihr doch eure Gedanken über Gott selbst, ihr unbesonnenen Uebermüthigen"! Jes. 40, 12 heisse es, Gott habe die Himmel mit seiner Hand gemessen; „ei

nun, so sagt mir das Maass und gebt an die unzählbare Menge der Ellen, die Fülle, Breite, Länge und Höhe, den Anfang
'2, 19, 2. und das Ende der Messung"'. „Wenn aber der Mensch die Fülle der Grösse (nur schon) der Hand Gottes nicht fasst, wie wird er den so grossen Gott selbst im Geist fassen und
'2, 91, 3. verstehen können"'! Offenbar verkenne also die häretische Gnosis alle Schranken zwischen dem ungewordenen Gott und dem geschaffenen Menschen. „Der Mensch bedenke doch, dass er unendlich kleiner ist als Gott, nur zum Theil Gnade erlangt hat, noch nicht gleich oder ähnlich seinem Schöpfer ist, daher auch nicht die Erfahrung und die Kenntniss von Allem haben kann wie Gott; sondern dass um wie viel der, der heute gemacht worden ist und den Anfang seines Daseyns genommen hat, kleiner ist als der, der nicht gemacht ist und immer derselbe, um so viel er auch in Bezug auf das Wissen und die Erkenntniss der Ursachen aller Dinge kleiner ist als der, der ihn gemacht hat; denn du, o Mensch, bist nicht ungeschaffen und warst nicht immer bei Gott, wie sein eigenes Wort; sondern hast jetzt erst durch seine unermessliche Güte den Anfang des Werdens erhalten und lernst erst allmählig von dem Worte die Heilsanordnungen Gottes, der dich ge-
'2, 25, 3. macht, kennen"'.

und ein trügerisches Vorgeben. Allein nicht blos eine unmögliche nennt Irenäus diese gnostische Spekulation, sondern auch eine trügerische. „Wie die Schlange die Eva verführte und ihr das versprach, was sie selbst nicht hatte" (S. 399), so sey es mit dieser vorgeblich höheren Erkenntniss und diesen unaussprechlichen Geheimnissen; denn diess transzendentale Unwesen, diess die „Tiefen Gottes erforschen wollen", lasse den Geist niemals „auf den
'4, 19, 1. Einen wahren Gott heften"', niemals auf einen festen Punkt kommen, führe in's Bodenlose; da „wird der Mensch immer
'2, 27, 2. suchen, aber nie finden"'.

Die „Ordnung" des (religiösen) Wissens. Dieser sich überfliegenden Gnosis gegenüber spricht Ir. von einer „Ordnung des Wissens"' und dringt darauf, dass
'2, 25, 4. man „sich an diese Ordnung halte". Was er darunter versteht, hören wir in den folgenden Worten. „Ein gesunder und frommer und die Wahrheit liebender und gefahrvermeidender Sinn wird, was Gott in die Macht der Menschheit

gelegt und unserem Wissen unterworfen hat, gerne zum Gegenstand seiner Forschung machen und darin fortschreiten und durch tägliche Uebung sich die Erlernung leicht machen. Diess aber ist das, was uns unter die Augen fällt und was deutlich und unzweideutig wörtlich in den göttlichen Schriften ausgedrückt ist"'. So substituirt Ir. dem Transzendalismus '2, 27, 1.
und der absoluten Spekulation der Gnostiker den empirischen und biblischen Realismus; und wenn wir ihn öfters sagen hören, dass man Gott hinsichtlich seiner „Grösse" nicht begreifen könne, und wenn er an die „Liebe Gottes" (s. u.) verweist, so spricht sich hier wieder dieselbe realistische Tendenz aus, dem abstrakt metaphysischen Standpunkt einen ethischen zu substituiren und den Menschen von den trügerischen und unfruchtbaren transzendenten Grübeleien auf den festen Boden der positiven Offenbarungen Gottes in seinem „Wort" zurückzuführen.

Wenn so Irenäus der theologischen Wissenschaft einen andern Inhalt unterlegt, so gibt er ihr auch ihre Gesetze, an die er sie bindet, indem er sagt, sie habe „die Lösung ihrer Fragen nach dem Karakter der Wahrheit selbst (d. i. der Schrift und Glaubensregel) zu richten"'. '2, 28, 1.

Zur „Ordnung des Wissens" gehört ihm dann auch diess, dass wir, die wir „doch geringer und später sind als das Wort Gottes und sein Geist"', nicht für Alles sofort sollen '2, 28, 2.
Aufschluss haben wollen, sondern auch Einiges Gott anheimstellen. Und warum auch sollte man sich nicht bescheiden „in geistlichen und himmlischen Dingen und die der Offenbarung bedürfen", da doch „von dem, was vor unsern Füssen ist, ich meine die Dinge in dieser Schöpfung, die von uns betastet und gesehen werden und bei uns sind, Vieles unserem Wissen entgeht und wir das Gott überlassen! denn er muss doch vor Allem den Vorrang haben"'. Ir. erinnert an das Anschwellen 'ib.
des Nils, über dessen Ursache man schon so Vieles gerathen habe, „vielleicht Annehmbares, vielleicht auch Unannehmbares"; aber „das Wahre und Sichere und Richtige weiss nur Gott"; ferner an die Ebbe und Fluth des Ozeans, die allerdings einen gewissen Grund habe, aber welchen? und

„was können wir sagen über das, was jenseits des Ozeans ist,
wie beschaffen das ist? Oder wie vermögen wir anzugeben,
wie der Regen, das Wetterleuchten, der Donner, das Sammeln
der Wolken, die Nebel und die Windströmungen und Aehn-
liches der Art bewirkt werden; . . . welches die Ursachen des
Wachsens und Abnehmens des Monds, der Verschiedenheit der
Gewässer, Metalle und Steine"? In dem Allem, sagt Ir., der
keine Ahnung hat von den Fortschritten der menschlichen
Wissenschaft in den Dingen der Natur, „werden wir nur wie
Schwätzer seyn, wenn wir nach den Ursachen hievon forschen;
'ib. der aber das macht, Gott allein, redet die Wahrheit"'. Wenn
nun schon „in den Dingen der Schöpfung Einiges Gott vor-
behalten bleibt, Einiges aber auch zu unserer Erkenntniss
gekommen ist, was schadet es denn, wenn wir Einiges (in
den Offenbarungen Gottes) durch Gottes Gnade erklären,
Einiges aber Gott anheimstellen und zwar nicht nur in diesem
sondern auch im künftigen Leben; so dass Gott immer
lehrt, der Mensch aber von Gott immer lernt; . . . und
wir hoffen, immer mehr von Gott zu erhalten und zu lernen,
da er gütig ist und unbegränzte Reichthümer hat und ein
'2, 28, 3. Reich ohne Ende und eine unermessliche Lehre"'. Und
„wenn der Sohn Gottes sich nicht schämte, das Wissen von
jenem Tag dem Vater anheimzustellen (Matth. 24, 36),
warum sollten wir uns schämen, Fragen, die unsern Verstand
übersteigen, Gott vorzubehalten? wir, die wir doch nur
theilweise Gnade erlangt haben und deren Wissen Stück-
'2, 28, 6. werk ist"'?

Als solche Fragen, deren Lösung man Gott anheim-
stellen solle, bezeichnet Ir. folgende: „Wie der Sohn vom
Vater gezeugt wurde? Was Gott that, ehe er die Welt
schuf? Woraus und wie Gott die Materie hervorgebracht hat?
Warum, da doch von Gott Alles gemacht ist, Einiges gleich-
wohl die (gottgesetzte) Ordnung übertreten hat und abgegan-
gen ist von der Unterwerfung unter Gott, während Anderes
ja das Meiste in der Unterwerfung unter den, der es gemacht
hat, verharrte und noch verharrt? Welcher Natur das ist,
'2, 28, 7. was abfiel und das was noch verharrt"'?

In ihrem Wissensdünkel liessen es nun freilich die
Gnostiker nicht an Vorwürfen fehlen über die „Unwissenheit“ 2, 20, 5.
der Katholiker und ihrer Presbytern. Aber, sagt Ir., „sie
bedenken nicht, um wie viel besser ein religiöser Idiot ist als
ein unverschämter Sophiste“. Besser sey es in allewege und ib.
zuträglicher „Idiot zu seyn und ein Wenigwisser und durch
die Liebe Gott näher zu kommen als sich für einen Vielwisser
zu achten und aber als Blasphemiste gegen seinen Herrn
(d. h. als ein solcher, der läugnet, dass der Weltschöpfer
Gott der Vater sey und umgekehrt) erfunden zu werden“. 2, 26, 1.
Das Wissen blähe auf, die Liebe hingegen erbaue, habe
Paulus ausgerufen; „nicht dass er die wahre Wissenschaft
von Gott beschuldigte, sonst hätte er sich zuerst anklagen
müssen, sondern weil er wusste, dass sich Einige unter
dem Vorwand des Wissens erhebend aus der Liebe Gottes
fallen“. ib.

Uebrigens habe, schliesst Ir., das (theologische) Wissen Werth, Wesen,
nur formalen Werth; nicht dass es neuen Inhalt produzirte Bedeutung und Umfang einer
oder andern Inhalt gäbe als den gegebenen Glauben; „weder christlich-kirchlichen
wird ein der Darstellung vollkommen mächtiger Vorsteher Glaubens-„Wissenschaft“.
der Kirche anders sprechen, noch wird ein minder mächtiger
den überlieferten Glauben mindern; vielmehr, da es ein und
derselbe Glaube ist, so vermehrt ihn weder der, der viel, noch
vermindert ihn der, der nur wenig darüber zu sagen weiss“. 1, 10, 2.
Denn „das Mehr oder Weniger der Erkenntniss besteht nicht
darin, dass man die Grundlehre (den Inhalt) selbst verändert
und neben dem Demiurg und Schöpfer und Erhalter dieses
All noch einen andern Gott dazu ersinnt, als reichte er nicht
aus, oder noch einen andern Christus oder Eingebornen;
sondern darin, dass man, was in Parabeln gesagt ist, genauer
erklärt und der Grundlehre des Glaubens anpasst; dass man
die Veranstaltung und Oekonomie Gottes zum Heil des
menschlichen Geschlechts zu entwickeln weiss und wie Gott
die Apostasie der abgefallenen Engel und den Ungehorsam
der Menschen mit Langmuth ertragen habe, und warum der
eine und selbe Gott das Eine zeitlich, das Andere ewig, das
Eine himmlisch und das Andere irdisch gemacht habe; und

warum er, obwohl in sich unsichtbar, den Propheten erschien, doch nicht in Einer Gestalt, sondern den Einen in dieser, den Andern in jener; warum der Menschheit mehrere Bündnisse (Testamente) wurden, und was der Karakter von jedem derselben; warum Gott Alles unter den Unglauben verschloss, auf dass er sich Aller erbarme; warum das Wort Gottes Fleisch wurde und gelitten hat; warum der Sohn Gottes erst in den letzten Zeiten, das heisst der Anfang am Ende erschien; was das Ende und die Zukunft ist nach der Lehre der Schrift; warum Gott die (scheinbar) verworfenen Heiden zu Miterben und Einverleibten und Theilnehmern der Heiligen gemacht hat; und wie dieses sterbliche Fleischliche die Unsterblichkeit anziehen werde und das Verwesliche die Unverweslichkeit; endlich wie das Volk, das kein Volk war, ein Volk, und die nicht Geliebte zur Geliebten geworden ist, und wie mehr Kinder die Verlassene als die einen Mann
'1, 10, 3. hatte erhalten hat"'.

In diesen Worten hat Irenäus sich über Wesen, Bedeutung, Umfang und Werth einer christlich-kirchlichen Glaubens-Wissenschaft ausgesprochen, die ihm theils in der klareren und vollständigeren Heraus- und Zusammenstellung des Schriftinhalts, theils in dessen genauerer Auslegung nach dem Kanon der Glaubensregel besteht, theils — und diess ganz vornämlich — in einer rationellen Erklärung auch des „Warum" statt des einfachen „Dass", an dem der Glaube als solcher sich genügen lässt, also in der Begründung und dem Nachweis der Angemessenheit dessen, was geglaubt wird, zu den Bedürfnissen der Menschen, zu ihrem Verhalten und zu den Heilsabsichten Gottes. So den „kirchlichen" Glauben in seiner Vernünftigkeit und Nothwendigkeit und in seinem Zusammenhang entwickeln und darstellen war dem Irenäus „Glaubenswissenschaft"; und eine solche hat er selbst aufzubauen versucht.

F. Das Glaubenssystem des Irenäus.

(Die positiv-wissenschaftliche Antithese gegen die Lehren der Gnostiker.)

a) Gott; der Logos; der Geist.

Von Gott, sagt Irenäus, müsse man ausgehen', nicht „über ihn hinaus wollen"; denn über ihn „könne man nicht hinausgehen", oder man gerathe bei solch „widernatürlichem" Denken in „Unsinn"', in's Bodenlose (s. S. 382; 392), komme nie zu einem absoluten Ruhe- und Ausgangspunkt. Ausgangsthese: Von Gott muss man ausgehen, '2, 1, 1. '2, 25, 4.

Von Gott aber habe man ein unmittelbares Innewerden; „denn zwar unsichtbar gibt er doch Allen, weil er mächtig ist, ein grosses, inneres Anschauen und Innewerden seiner alles durchdringenden und allmächtigen Herrlichkeit, daher weiss, wenn auch Niemand den Vater kennt als der Sohn und Niemand den Sohn als der Vater und wem es der Sohn geoffenbaret hat (Luk. 10, 22; Matth. 11, 27; — in einer Umstellung, in der Ir. die Stelle sonst' nicht las, die aber so von den Gnostikern gelesen und als „deutlicher Beweis" gebraucht wurde, dass „vor der Ankunft des Herrn Niemand den Vater der Wahrheit gekannt habe"'), doch Alles eben diess; da das innere Bewusstseyn das in sich trägt und offenbart, dass Ein Gott der Herr von Allem ist"'. Dieses Gottesbewusstseyn in uns, das nicht wäre, wenn nicht Gott wäre, und aber auch nicht nicht seyn kann, wenn Gott ist (S. 390), fällt so unserem Kirchenvater mit Gott selbst und der Schöpfung (der Welt) zusammen, die „den, der sie geschaffen hat, beurkundet und auf ihn hinweist"'. Ohne dasselbe, meint er, wäre auch eine sittliche Vorsehung gar nicht denkbar, die ein solches Gottesbewusstseyn in uns ebenso sehr voraussetze als es wecke und nähre; „denn als der die Vorsehung über Alles hat, gibt Gott darum auch Rath; Rath aber gebend ist er denen immanent (als sittliches Gewissen), die ein sittliches Leben sich angelegen seyn lassen; und darum muss das, worauf sich die Vorsehung und Leitung erstreckt, auch seinen Lenker kennen"'. Wenn daher auch Gott „nach seinem Wesen und nach seiner Grösse unschaubar und unaus- von dem man ein unmittelbares Bewusstseyn hat, '4, 6, 1. '1, 10, 3. '2, 6, 1. '2, 9, 1; 2, 27, 2. '3, 25, 1.

sprechlich ist Allem, was von ihm gemacht wurde, so ist er doch, als der alles in Allem wirkt, Alles in sich fasst und Allem Daseyn gibt, keineswegs unbekannt"' (s. S. 389) und auch nie unbekannt gewesen, wie die Gnostiker sagen und Marcion. Daher „sind auch unter den Heiden Etliche, die weniger den Reizen und Lüsten (dieser Welt) fröhnten und nicht so sehr von dem Aberglauben der Idole sich irreführen liessen, von der Vorsehung Gottes, wenn auch nur schwach, getroffen doch zu dem Bekenntniss bewogen worden, dass der Schöpfer dieses Alls ein allvorsehender und die Welt zu
'3, 25, 1. unserem Besten leitender Vater sey"'.

sofern er die absolute Kausalität von uns und der Welt ist.

Allerdings aber sind wir Gottes nur inne, sofern er unsere Kausalität ist. Wenn daher Ir. von Gott spricht, von dem man ausgehen müsse, so meint er den Gott, der der Weltschöpfer und Regierer und eben als solcher Gott sey.

Also eben der Weltschöpfer ist der wahre Gott;

Der Begriff des Weltschöpfers ist ihm die Grundlage seines Gottesbegriffs. Es ist diess ein Hauptpunkt für ihn, den er auf alle Weise, exegetisch und dogmatisch, zu begründen sucht; und er hatte hiefür die allerdringendste und höchste Ursache.

Antithese gegen die gnostisch-marcionitische Herabsetzung des Gott-Weltschöpfers.

Wir kennen den marcionitischen Dualismus (S. 376) und die Scheidungen der Gnostiker, die sagten, „dass es einen Gott und Vater gebe, der es von Natur (wirklich) sey; dass dagegen der Demiurg (Weltschöpfer) von Natur weder Gott noch Vater sey, sondern nur dem Namen nach so genannt
'4, 1, 1. werde, weil er Herr der Schöpfung sey"'. Diese Auffassung des Weltschöpfers und diese Aufstellung eines über demselben stehenden höchsten Gottes, der erst der wahre Gott sey (S. 282) ist (mit dem Doketismus) ein Hauptmerkmal des Gnostizismus, wie Ir. ganz wahr bemerkt, wenn er sagt: „von wie verschiedenen Standpunkten diese Ketzer auch ausgehen und wie Verschiedenes sie auch lehren mögen, darin treffen sie doch alle zusammen, dass sie Gott unsern Schöpfer und Ernährer lästern" (s. S. 380). Aber, fragt er, was doch das für ein Gott sey, dieser sogenannte „höchste" Gott der Gnostiker, der über dem Weltschöpfer sey, dieser „falsche", von ihnen erfundene, ersonnene Vater"! Vielmehr müsste man, wenn man doch einmal einen höheren und niederen Gott annehmen wollte, „vergleichungsweise" sagen, der Welt-

schöpfer sey „der bessere", denn „als der bessere erscheint er aus seinen Werken; ja da jene von ihrem Vater kein Werk aufweisen können, erweist er sich als allein Gott"'. Ebenso '3, 12, 11.
wahr bemerkt J. gegen die dualistische Trennung überhaupt von einem höchsten Gott und einem Weltschöpfer: „keine Untersuchung einer Frage dürfe so weit gehen und sich so weit versteigen, dass sie Gott veränderte und unsern Glauben gegen den Schöpfer, der uns durch seine Schöpfung nährt, untergrübe"'. Er beruft sich dabei auf Justin, der in seiner '4, 6, 2.
(vorloren gegangenen S. 109) Schrift gegen Marcion „sehr schön" sage: „ich würde selbst dem Herrn nicht geglaubt haben, wenn er einen andern Gott gepredigt hätte als unsern Schöpfer, Bildner und Ernährer". So klar waren sich diese Männer und so tief davon überzeugt, dass alle wahrhafte Religiosität nur in dem frommen Gefühl der Abhängigkeit von dem Gott bestehe, der (und sofern er) die absolute Kausalität unseres Seyns sey; dass alle wahre Erkenntniss Gottes nur eine solche sey, die durch die Offenbarungen Gottes begründet, geweckt und gebildet sey. Ihre religiöse Anschauung war daher auch eine monistische. Und „wenn man, meint Irenäus, auch annähme, Christus habe erst dann angefangen zu seyn, als er als Mensch erschien, und wenn hiernach dem Vater erst von den Zeiten des Tiberius Cäsar an (s. S. 372) eingefallen ist, über die Menschen seine Fürsehung walten zu lassen, und somit sein Wort nicht immer mit seinem Gebilde (dem Menschen) gewesen ist, so hätte man doch auch dann noch nicht so weit gehen sollen, einen andern Gott zu ersinnen, sondern erst nach den Ursachen so grosser Vernachlässigung und Nichtsorge von Seiten Gottes forschen sollen"'. '4, 6, 1.

Mythische Erklärung dieser „Blasphemie" des Gott-Weltschöpfers.

Nichts Geringeres sieht Ir. in dieser gnostischen Lehre vom Weltschöpfer (Demiurg) als eine „Lästerung, Blasphemie Gottes", deren sich „offenbar und in planen Worten" die Marcioniten (die den Demiurg das böse Prinzip nennen), und „in Verkehrung der Lehre" die Valentiner (die den Demiurg die Frucht eines Gebrechens nennen) schuldig machen'. So '5, 26, 2.
tief ist sein Abscheu vor ihr, dass er sie als ein Werk des Teufels qualifizirt, „der uns unser Leben beneidet, und

dessen Bemühen es daher ist, die Menschen gegen ihren Schöpfer-Gott blasphemisch zu machen"; dass er in denen, die Solches lehren, „Organe des Teufels" sieht, wie die Schlange gewesen war, „durch die er gleich Anfangs die Menschen zum Ungehorsam verführte"; dass er in dieser offenen „Blasphemie" selbst nicht blos ein Analogon sondern eine Steigerung jener ersten Sünde sieht; denn „damals hat der Teufel durch eine Schlange den Ungehorsam der Menschen bewirkt; dagegen jetzt, da die letzten Zeiten sind, erstreckt sich das Böse auf die Menschen und macht sie nicht blos zu Apostaten (= von Gott abfallen), sondern auch zu Blasphemisten gegen ihren Schöpfer durch alle
'4, Vorr. diese Häretiker"'. Nie zuvor, sagt er, habe der Satan „so offenbar wie jetzt Gott gelästert" durch diese seine Werkzeuge, denn „durch sich selbst (setzt er bei), wagt er es auch
'5, 26, 2. jetzt noch nicht seinen Herrn zu blasphemiren"'. Er kann sich dieses satanische Lästern Gottes nicht anders erklären, als dass Satan seine Verdammung jetzt wisse. „Treffend sagte nämlich Justin) in der verloren gegangenen Schrift gegen Marcion), vor der Ankunft des Herrn habe der Satan noch nicht gewagt, Gott zu blasphemiren, da er seine Verdammung noch nicht gewusst habe, sintemal in Parabeln und Allegorien von den Propheten davon gesprochen worden sey. Nach der Erscheinung des Herrn aber habe er aus den Reden desselben (s. u.) und der Apostel deutlich vernommen, dass ihm, der aus eigenem Willen von Gott abgefallen, und allen denen, die ohne Busse im Abfall (der Apostasie) verharren, ewiges Feuer bereitet sey; und darum lästere er (jetzt, als bereits gerichtet) durch solche Menschen den Gott, der diess Gericht herbeiführe, und schiebe die Schuld des eigenen Abfalls auf den, der ihn geschaffen (= den Weltschöpfer, das böse Prinzip Marcions), und nicht auf seinen eigenen freien Willen; gerade wie auch die, welche die Gesetze übertreten und dann dafür bestraft werden, die Gesetzgeber beschuldigen und nicht sich selber. Ganz so bringen auch diese, teuflischen Geistes voll, unzählige Anklagen gegen unsern Schöpfer vor, der uns den Lebensgeist und Allen ein entsprechendes Gesetz gegeben,
'ib. und wollen nicht, dass das Gericht Gottes gerecht sey"'.

Eine ächt mythologisirende Erklärung, die ganz jener Anschauung angehört, die auch das Heidenthum als Dämonenthum erklärte (S. 161), und die daher auch ganz demselben Urtheil unterliegt (S. 265)!

Indem Ir. die gnostische Anschauung vom Demiurg umkehrt, ist seine These: dass eben der Weltschöpfer selbst der wahrhafte Gott sey; — ein Satz, der seine Ergänzung in dem anderen findet, auf den wir bei der Schöpfung kommen werden: dass Gott selbst der Weltschöpfer sey. Es ist ihm diess eine Wahrheit, für die die Schöpfung, das allgemeine Menschenbewusstseyn, die Ueberlieferung, die Propheten, der Herr, die Apostel, die apostolische Tradition in der ganzen Kirche ihm einstehen'. '2, 9, 1; 2, 27, 2.

Die Einheit Gottes.

Dadurch, dass er den rechten Begriff Gottes wieder her- und feststellte, hat Ir. nicht blos den falschen Gottes-Begriff der Gnostiker — sowohl ihres „Demiurg“ als ihres „Vaters“ — umgestossen, sondern zugleich auch die damit verbundene gnostische Scheidung, die es zu keinem rechten Monismus kommen liess, und noch vielmehr den offenbaren marcionitischen Dualismus aufgehoben. Es ist nur Ein Gott, „ausser und über und unter dem kein anderer (zu suchen oder zu finden) ist“'; „er allein Gott, allein Herr und allein Schöpfer und allein Vater“; der eine und selbe, der alles, was da ist, und auch diese unsere irdische Welt geschaffen hat und sie erhält und regiert, und der eine und selbe der Vater unseres Herrn Jesu Christi. Am umfassendsten hat Ir. diesen seinen Monismus in folgendem Bekenntniss ausgesprochen. „Es ist Ein Gott, er allein allmächtig und allein Vater, der alles geschaffen hat, das Sichtbare und das Unsichtbare, das Sinnliche und das Uebersinnliche, das Himmlische und das Irdische durch das Wort seiner Kraft, und Alles geordnet und eingerichtet hat durch seine Weisheit; der Alles fasst, er allein aber von Niemandem gefasst werden kann; er selbst Schöpfer, er Werkmeister, er selbst Erfinder (der die Urbilder von sich genommen) und er selbst Ausführer; er Herr von Allem; und weder ausser noch über ihm ist weder die Mutter, die jene erlogen haben, noch ein anderer Gott, wie ihn Marcion erdichtet hat, noch ein Pleroma von

Der Monismus des Irenäus; Antithese gegen den marcionitischen Dualismus und die gnostische Scheidung des wahren Gottes und des Weltschöpfers und Judengottes.

'2, 1, 1.

30 Aeonen, noch ein Bythus, noch ein Proarche, noch Himmel, noch ein jungfräuliches Licht, noch ein unaussprechlicher Aeon, noch überhaupt irgend Etwas derartiges, was diese und andere Ketzer Absurdes vorbringen. Sondern es ist nur Einer allein der Gott Schöpfer, der über alle Herrlichkeit und Macht und Gewalt und Kraft ist (Ephes. 1, 21), er Vater, er Gott, er Schöpfer, er Werkmeister, der das gemacht hat durch sich selbst, das heisst durch sein Wort und seine Weisheit, Himmel und Erde und Meere und Alles was darin ist; er gerecht, er gütig; er ist's, der den Menschen gebildet, der das Paradies gepflanzt, der die Welt gemacht, der die Sündfluth herbeigeführt, der den Noah gerettet hat; er der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, der Gott der Lebendigen, den auch das Gesetz verkündiget, den die Propheten predigen, den Christus offenbart, den die Apostel
'2, 30, 9. lehren, an den die Kirche glaubt"'. Man sieht: in diesem Monismus begreift Ir. nicht blos, dass der Weltschöpfer-Gott allein und wahrhaft Gott sey, sondern auch, worauf wir ihn weiter unten ausführlicher werden eingehen sehen, dass der Gott der Natur und der Vater Jesu Christi, der Gott der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung der Eine und selbe sey, — was bekanntlich der Marcionitismus am entschiedensten läugnete.

Das absolute Wesen Gottes; Antithese gegen den gnostischen Anthropomorphismus und Emanatitmus.

Wie Ir. bemüht ist, darzuthun, dass Gott sich gar nicht anders denken lasse denn als der Eine, ebenso dringt er darauf, dass dieser Gott „gottgemäss", d. h. als der **absolute** gefasst werde. Demgemäss bezeichnet er ihn als „ungeschaffen, ohne Anfang und ohne Ende, keiner Sache bedürfend, sich
'3, 8, 3; 4, 38, 1. selbst genügend und aber allem Andern das Daseyn gebend"'; als „einfach, nicht zusammengesetzt, als immer und in allen Theilen derselbe und ganz sich selbst gleich und ähnlich"; als „ganz Geist, ganz Gedanke, ganz Verstand, ganz Bewusstseyn, ganz Vernunft, ganz Gehör, ganz Auge, ganz Licht, ganz
'1, 12, 2; 2, 13, 3. Quell alles Guten"' (s. S. 383). Als der absolute ist Gott die Totalität alles Seyns mit seiner Macht umfassend; und „wenn die Gnostiker sagen, der Vater gehe bis zu dem, was ausserhalb des Pleroma, der Demiurg aber reiche wieder nicht bis zum Pleroma, so setzen sie keinen von beiden als vollkommen

und alles umfassend; denn jenem geht Alles ab, was ausserhalb des Pleroma ist, diesem aber die Welt innerhalb des Pleroma; und so ist keiner von ihnen wahrhaft Gott; dass aber Gottes Grösse nicht irgendwo abnimmt, sondern Alles umfasst und bis zu uns reicht, wird Jeder, der gotteswürdig denkt, bekennen“' (S. 381). Und wie mit seiner Macht, so '4, 19, 3.
umfasse Gott auch mit seiner Wissenheit und Weisheit Alles, „und entgeht gar nichts von Allem, was gemacht ist und wird und werden wird, dem Wissen Gottes; vielmehr durch seine Fürsehung empfängt ein Jedes seine eigene Gestalt, Ordnung, Zahl und Grösse und hat sie empfangen, und nichts ist in's Leere oder wie es eben gekommen ist, gemacht worden, noch wird es, sondern mit grosser Schicklichkeit und hoher Einsicht“'. „Er ist es, der die Himmel erfüllt und die '2, 26, 3.
Abgründe durchschaut und der auch bei einem Jeden von uns ist (Jerem. 23, 23); denn seine Hand fasst Alles, und sie, die die Himmel macht, macht auch licht, was unter dem Himmel ist, und erforschet die Herzen und Nieren und ist in unserem Verborgensten und Geheimsten und nährt und erhält uns offenbarlich“'. '4, 19, 2.

Dass in Gott alle Eigenschaften gottgemäss, nämlich mit und in einander zu denken seyen, macht Ir. besonders auch noch gegen die marcionitische Scheidung von „gut“ und „gerecht“ und eines guten und gerechten Gottes (S. 373) mit vieler Schärfe geltend, — eine Scheidung, die ebenso sehr den Gottesbegriff als den wahrhaften Eigenschaftsbegriff von „gut“ und „gerecht“ aufhebe; denn „wenn der, der die Macht zu richten und zu strafen hat, nicht auch der Gute ist, um denen zu verzeihen, denen zu verzeihen ist, und die zu beschelten, denen es gebühret, so wird er weder als ein gerechter noch als ein gütiger Richter erscheinen; hinwiederum wird der Gute, wenn er blos gut ist und nicht auch ein Prüfer derer, denen er seine Güte zukommen lässt, ohne Gerechtigkeit und Güte seyn, und seine Güte kraft- und wirkungslos erscheinen, als die nicht Alle rettet, wenn es nicht mit richtendem Urtheil geschieht“'. „Was also das für ein '3, 25, 2.
Gottesbegriff sey, der einen „guten Gott“ aufstelle, der „errette“ und einen „gerechten, der richte und strafe,

welches letztere, wie sie sagen (des wahren) Gottes unwürdig
'ib. seye"'! Vielmehr „hebt diess in Beiden den Gott auf"; denn „wenn der Richtende nicht auch der Gute ist, so ist er nicht Gott, weil nicht Gott ist, dem die Güte fehlt; und ebenso wird es mit dem Guten seyn, wenn er nicht auch der Richtende ist". Aber auch „weise wird man den Vater von Allem nicht nennen können, wenn man ihm nicht auch die richterliche Macht zuerkennet"; denn „wenn er weise ist, ist er auch prüfend; als solchem wohnt ihm aber die Macht zu urtheilen und zu richten bei, und dieser schliesst sich die Gerechtigkeit an, um gerecht zu prüfen; die Gerechtigkeit ruft dann dem Gericht, das Gericht aber, wenn es mit Gerechtigkeit geschieht, wird zur Weisheit aufsteigen. An Weisheit wird also Gott alle menschliche und engelische Weisheit nur übertreffen, sofern und weil er Herr und Richter und gerecht und Herrscher über Alle ist". Nur in dem Ineinander von Güte, Gerechtigkeit und Weisheit seye daher Gott ebenso gütig als gerecht; denn dann „ist er gut und barmherzig und geduldig und rettet, die er soll, aber es fehlt ihm nicht das Gute auf gerechte Weise bewirkt; und auch die Weisheit erleidet (bei ihm) nicht Abbruch, denn er rettet, die er retten soll und richtet, die das Gericht verdienen; und endlich erzeigt sich auch das Gerechte bei ihm nicht grausam, da die Güte vor-
'3, 25, 3. hergeht"'.

Das menschliche Denken und Sprechen in seinem Verhältniss zu dem absoluten Wesen Gottes.

Gewiss sind alle diese Bestimmungen Gottes „Gottes würdig". Ebenso begründet ist es, wenn Ir. sagt, dass Gott, eben als der Absolute, Alles umfassende, nicht selbst erfasst werden könne von einem menschlichen Verstande, „unmess-
'4, 19, 2. ''2, 13, 4. bar, unfassbar', unaussprechlich'' sey (vrgl. Justin S. 205)"; — was von ihm gesprochen ist (auch wieder) im Gegensatz gegen die theosophischen Spekulationen der Gnostiker, von denen er klagt, dass sie einerseits alle Schranken überfliegen und thun, als wenn sie „den so grossen Gott gleichsam schon
'4, 19, 3. durchmessen und durchschaut und ganz durchgangen hätten"', deren „Gedanken über Gott hinaus seyen", die in ihren Her-
'4, 19, 1. zen über den Meister selbst geschritten seyen', und die anderseits in ihren Spekulationen doch wieder so sehr anthropomorphisiren und anthropopathisiren (s. S. 382). Nicht dass

Ir. die von der Betrachtung der Welt oder der Menschen
hergenommenen und auf Gott übertragenen Bezeichnungen
an und für sich tadelte oder verwärfe; „um der Liebe willen"′
brauche man solche Ausdrücke von Gott, sagt er, ohne näher
zu bestimmen, was er unter dieser Liebe versteht, die uns
dazu treibt oder berechtigt: ob die Liebe Gottes gegen uns
und ihre Erfahrung davon in uns, oder unsere Liebe gegen
Gott und das Bedürfniss unserer Herzen oder beides zugleich;
aber, setzt er hinzu, man habe doch dabei das Bewusstseyn,
dass nach seiner Grösse Gott über diese Ausdrücke erhaben
sey′, dass sie inadäquat seyen, in keiner Weise daher im ′2, 13, 4.
menschlichen Sinne von Gott verstanden werden dürfen. „Gut
und richtig wird z. B. Gott als der Alles fassende Verstand
bezeichnet werden, aber nicht als ein dem menschlichen Verstand
ähnlicher; und eben so ganz richtig als das Licht, aber
in Nichts als ein dem unseren Lichte ähnliches. Und so in
allen Stücken wird der Allvater in Nichts der Kleinheit der
Menschen ähnlich seyn"′. ′ib.

Gott ist zu erkennen, sofern und soweit er sich geoffenbart hat.

Ebenso umsichtig und begründet wie über diese vermenschlichende
Redeweise von Gott, ihr Unrecht und ihr
relatives Recht ist das Urtheil unseres Vaters über die menschliche
Gottes-Erkenntniss. Denn er ist, wie wir bereits wissen,
gar nicht gemeint, dem Menschen eine solche abzusprechen
oder sie nur auf die Offenbarung im engsten Sinne zu beschränken.
Wohl aber spricht er uns jene absolute Gottes-Erkenntniss
ab, auf welche die Gnostiker Anspruch machten;
darum bezieht er, wenn er von Gott sagt, er sey unfassbar
und unaussprechbar, diess auf das, was Gott „an ihm selber"
sey′, abgesehen von seinem Verhältniss zur Welt, auf Gottes ′2, 2, 4.
„Grösse", Wesen, — eben ein Hauptgegenstand der Spekulation
der Gnostiker; wogegen es für Ir. nur ein Wissen von
Gott und ein Erkennen desselben gibt in seinem „Wort",
das heisst, sofern er sich geoffenbart hat und stets offenbaret
in seiner Schöpfung, Vorsehung, in den verschiedenen Heilsstufen
und letztlich in der Menschwerdung des Wortes.
„Nach seiner Grösse und seinem Wesen ist Gott zwar nicht
zu erkennen und unaussprechlich allen seinen Geschöpfen′; ′4, 20, 1; 4, 20, 6.

Niemand weder von den Alten, die entschlafen sind, noch von
'4, 20, 4. den Jetztlebenden hat seine Grösse umfasst"'. „Unbekannt"
sey er aber doch keineswegs, als der Alles in Allem wirke;
unbekannt keineswegs „nach seiner Liebe", oder „um seiner
'3, 24, 2. Liebe und unermesslichen Güte willen"', das heisst: sofern
er sich geoffenbart hat. Hierin — in der göttlichen Offenbarung — ist unserm Kirchenvater das Maass menschlicher Gottes-Erkenntniss gegeben, das somit „nicht auf das Wesen Gottes sich bezieht", sondern auf den offenbaren Gott, d. h. „dass wir erkennen, dass der uns gemacht und gebildet hat und des Lebens Odem einhauchte und durch seine Schöpfung uns erhält, durch sein Wort Alles festigend und durch seine Weisheit Alles zusammenhaltend (Ps. 33, 6), dieser der
'ib. allein wahre Gott sey"'. Und nicht blos das Maass sondern
auch der **Grund** aller menschlicher Gottes-Erkenntniss ist ihm die Offenbarung Gottes, das heisst: der Logos in jenem allgemeinen Sinne, in dem er von ihm sowohl als das Organ aller Offenbarung Gottes wie als der historische Jesus Christus im Besonderen gefasst wird. Demgemäss sagt er: „durch das Wort Gottes lernt Alles, dass Ein Gott Vater ist, der Alles umfasst und Allem das Daseyn gibt, wie Joh. 1, 18 geschrie-
'4, 20, 6. ben ist"'; oder: „in Folge seiner Liebe wird er immer durch
den erkannt, durch den er Alles gemacht hat; diess ist aber sein Wort, unser Herr Jesus Christus, der in den letzten
'4, 20, 4. Zeiten Mensch unter Menschen geworden ist"'; oder: „Gottes
Liebe ist es, die uns durch sein Wort zu Gott führt"; und da „lernen wir, dass er so gross ist, und dass er selbst es ist, der durch sich selbst Alles erwählte, ordnete, schmückte und
'4, 20, 1. Alles umfasst und in Allem auch diese unsere Welt"'. — Es
liegt auf der Hand, wie diess alles ganz besonders ausgesprochen ist im Gegensatze gegen die Gnostiker, die eben **den** Gott, der dem Menschen „der allein wahre Gott ist, den
'3, 24, 2. Schöpfer, Erhalter, Fürseher, verschmähten und entehrten"',
dagegen „Einen, der nicht ist, über diesem träumten, damit sie dafür gehalten würden, dass sie einen grossen Gott gefunden hätten, von welchem Niemand erkennen kann, dass er mit dem menschlichen Geschlecht in Verbindung stehe, noch

das Irdische regiere", — einen „Gott des Epikur", meint Ir., der weder sich noch Andern Etwas sey, ohne Vorsehung für Etwas, einen Gott in nebelgrauer Ferne.

Diess ist die Gottesidee des Irenäus. Man sollte nun meinen, er würde von dem Gott-Schöpfer unmittelbar zur Schöpfung selbst, zur Welt der göttlichen Offenbarung fortschreiten; aber dem ist nicht so; denn zwischen dieser und jenem setzt er erst noch die göttliche Vermittelung, der er ihren eigenen und selbstständigen Ausdruck gegeben hat. Wir kommen hiermit auf seine Lehre vom Logos und vom Geist, die im strengen Sinn und unmittelbar weder zu seinem Gottes- noch zu seinem Welt-Begriff gehören. Die Logos-Lehre des Irenäus. Ihre Stellung.

Irenäus hatte zwar die edle und reine Idee (welche die Gnostiker nicht hatten) von der Welt als einer Offenbarung Gottes; und insbesondere betrachtete er im Lichte dieser Offenbarung die Menschenwelt. Aber die Bildung, wie sie damals war (s. S. 212) ertrug den Gedanken einer unmittelbar göttlichen Schöpfung, Führung und Erziehung der Menschheit nicht; daher wir denn überall in den religiösphilosophischen Anschauungen jener Zeit den transzendent gefassten Gott sich irgendwie durch bestimmte Mittelwesen mit der Welt vermitteln sehen. Diess ist das philosophische Motiv der Lehre vom „Logos", die eine solche Vermittelung abgab; die aber dem Schoss des Christenthums selbst nicht entsprungen ist, sondern als schon vorhandenes Material der damaligen Zeitbildung von der christlichen Spekulation nur adoptirt und für ihre Zwecke verwendet und modifizirt wurde. Diese metaphysische Motivirung haben wir den Justin ganz deutlich hervorheben hören (S. 206); Irenäus spricht sie nicht mit so bestimmten Worten aus, sondern scheint sie wie als selbstverständlich vorauszusetzen; denn hierüber war zwischen ihm und den Gnostikern auch gar kein Streit. Vielleicht hätte aber diess metaphysische Motiv der Logosidee nicht so durchgeschlagen in der christlichen Spekulation, wenn Ihr Motiv.

nicht ein spezifisch-christliches dazu getreten wäre. Den gläubigen Christen nämlich war Jesus Christus die höchste und reinste Erscheinung auf dem gesammten religiösen und Offenbarungs-Gebiete. War er nun dem Judenchristen, dem diess religiöse Ideal der Messias war, der Messias, wie kam der heidenchristlichen Spekulation die Zeitidee des Logos Gottes so trefflich entgegen, die auf Jesus übergetragen ihn mit diesem Einen Worte als die höchste und unmittelbarste göttliche Offenbarung darstellte und zugleich als das Organ und den Träger aller früheren Offenbarungen bis zurück zur allerersten, zur Schöpfung, sofern ja sie alle nur Momente und Stufen der einen und selben Gottes-Offenbarung sind, daher denn auch nur Einer und derselbe ihr Organ und Subjekt (seyn kann und) ist!

Im Vorstehenden haben wir Motiv und Idee des irenäischen Logos ausgesprochen. Denn, um es noch einmal zu sagen, zum Gottesbegriff, der auch ohne diesen Logos für sich und in sich abgeschlossen ist, gehört er dem Irenäus nicht, der ihn nicht in einem Verhältniss Gottes zu sich selbst, abgesehen von der Welt, begründet seyn lässt, sondern wesentlich nur in der Offenbarung Gottes nach aussen, und der ohne Zweifel eine andere Begründung desselben als auf diesem Wege, eine solche nämlich, die vom Wesen Gottes an sich ausginge, als transzendentalen Fürwitz betrachtet hätte, das an das Gebahren der Gnostiker erinnere, denen er so oft vorwirft, wie sie mit ihren Spekulationen über das Wesen Gottes thäten, als hätten sie Gott schon ganz „durchgangen", und dabei doch wieder so sehr in's Anthropomorphisiren fielen.

Der Begriff des Irenäus vom Logos: er ist ihm Organ, Träger und Vermittler des Willens und der Offenbarungen Gottes.

Wesentlich also nur als Organ und Träger und Vermittler des Willens und der Offenbarungen Gottes fasst Ir. den Logos, den Sohn, oder vielmehr den Logos-Christus, denn gleich Justin identifizirt er den historischen Christus und den metaphysischen Logos. Wo er von dem „reichhaltigen und unaussprechlichen Dienst" (Organ, Werkzeug) redet, den der Vater habe, sagt er: „ihm dienet nämlich als Organ für Alles sein Erzeugter und dessen Abdruck, das ist der
'4, 1, 4. Sohn und der Geist, das Wort und die Weisheit"', welche

beide er auch wohl die „Hände“ Gottes nennt (s. u.). Es ist ein stehender Ausdruck bei ihm, dass der Sohn dem Vater „als Werkzeug diene“, dass er „der Verwalter und Austheiler der väterlichen Gnade zum Segen der Menscheit sey“', dass ' 4, 20, 7.
er „den guten Willen des Vaters und dessen Heilsrathschlüsse vollbringe bis zum Ende“'; denn „der Vater sendet, der Sohn ' 4, 6, 7.
aber wird gesendet und kommt“'. „Alles, was vom Vater ' 4, 6, 3.
vorhergesehen und beschlossen ist, das wird vom Sohn vollführt, wie es passend und zweckmässig ist, zur rechten Zeit“'. ' 4, 16, 7.

Organ Gottes und aller Offenbarungen Gottes kann aber der Logos nur seyn, wenn er selbst ein Wesen ist, in dem Gott sich fasst und das Gott in sich fasst. Diess sind die Bezeichnungen, die Irenäus von dem Logos braucht in seinem Verhältniss zum Vater. „Ganz trefflich hat Einer gesagt, der unermessliche Vater selbst habe sich im Sohne gemessen; denn das Maass des Vaters ist der Sohn, weil er ihn auch fasst“'. „Den für uns zwar unsichtbaren und unbestimmbaren ' 4, 4, 2.
Vater erkennt (nur) sein eigenes Wort, das ihn uns auch verkündiget, wie hinwiederum der Vater allein sein Wort erkennt“ (Matth. 11, 27). „Der Sohn ist im Vater und hat den Vater in sich und durch ihn ist Gott geoffenbart worden“'; — Aussprüche, die zunächst auf den menschgewor- ' 4, 6, 3.
denen Logos, den geschichtlichen Jesus Christus sich beziehen, der eben als dieser menschgewordene „das Maass des Vaters“ oder „das Sichtbare des (unsichtbaren) Vaters“' ist; die aber, ' 4, 6, 6.
wenn sie zugleich auch eine Aussage über den metaphysischen Logos enthalten, doch nur so weit sich auslassen über dessen Verhältniss zu Gott an und für sich, als eben unumgänglich ist, wenn er das volle und reine Organ Gottes und zugleich das Urbild der von Gott durch ihn geschaffenen Menschenwelt seyn soll. Und auch nur so weit und für den Zweck, ihn als das prinzipielle Organ aller Offenbarungen Gottes nach aussen darzustellen, gehen die Aussagen über die Existenz des Sohnes, des Logos, als der „vor der Schöpfung, von Anfang, immer mit Gott, mit dem Vater gewesen sey“'; ' 4, 20, 3; 4, 20, 7; 2, 25, 3; 2, 30, 9; 3, 18, 1.
denn im Zusammenhang, in dem diess „immer“, „von Anfang an“ ausgesprochen und begründet wird, ist nicht von dem

Verhältniss des Logos zum Vater, abgesehen von der Schöpfung und den Offenbarungen Gottes nach aussen, die Rede, nicht von einem „Ewigseyn mit Gott“, sondern immer nur bedeutet es ein vorgeschöpfliches Seyn, das ihm zugeschrieben wird als Prinzip des Geschöpflichen. Eine Stelle etwa ausgenommen, wo er sagt: „denn nicht nur vor Adam, sondern auch vor aller Schöpfung verherrlichte das Wort seinen Vater, in ihm bleibend, und wurde selbst vom Vater verherrlicht“ (Joh.
'4, 14, 1. 17, 5)'; denn in dem Zusammenhang, in dem Ir. diess sagt, ist diess der Beweis dafür, dass Gott den Menschen nicht geschaffen habe, als wenn er dessen bedurft hätte.

Die „Gottheit“ dieses Logos-Christus

Nun nennt Ir. den Logos-Christus (den Sohn) aber auch geradezu „Gott“ — auf Grund der Schrift, wie er sagt; denn dass er auch diese Lehre durch die Schrift begründet oder vielmehr als ihr unmittelbar entnommen darstellt, versteht sich von selbst bei einem Manne, der seine ganze positive Widerlegung gegen die Gnostiker in den drei letzten Büchern seines grossen Werkes für eine fortlaufende Widerlegung aus der Schrift angesehen wissen will. In dieser exegetischen Beweisführung geht er ganz in den Fusstapfen Justin's (S. 187 ff.); denn wie dieser findet er, dem die Idee von dem Logos als dem Offenbarungsorgan Gottes geläufig war, überall in der Schrift Gott von Gott unterschieden, den einen, der „die Macht über Alles hat“, den andern, der „von
'3, 6, 1. diesem Gott die Macht hat“' und ihn offenbart, „Gott den Vater und seinen Sohn“. Da ihm nun Jesus Christus eben dieses Offenbarungsorgan Gottes, dieser Logos ist, so war ihm nichts leichter als zu beweisen, dass auch Jesus Christus überall in der Schrift Gott und Herr genannt werde und er es darum „in Wahrheit“ sey, denn die Schrift nenne Niemand Gott und Herrn, der es nicht „in Wahrheit“ sey. Diese Unterscheidung Gottes von Gott und des Herrn vom Herrn und diese Zwiefachheit von Gott und Herr findet Ir. z. B. in Ps. 110, 1, wo „die Schrift andeutet, dass der Vater mit dem Sohne gesprochen habe“; in 1. Mos. 19, 24, wo „der Sohn gemeint sey, als der vom Vater die Macht erhalten, die Sodomiter wegen ihrer Ungerechtigkeit zu bestrafen“ (vrgl. S. 190); in Ps. 45, 7 ff., wo „der Geist Beide Gott nennt, sowohl den

Sohn, der gesalbt wird, wie den, der salbet, das ist den Vater"; in Ps. 82, 1, wo „die Rede ist vom Vater und Sohn und denen, die die Aufnahme an Kindes Statt empfangen haben; diese aber sind die Kirche, denn diese ist die Synagoge Gottes, welche Gott, das ist der Sohn selbt, durch sich selbst gesammelt hat (S. 425); in Ps. 50, 1 und 3, wo unter dem „Gott" nach Vers 3 ebenfalls „der Sohn" verstanden sey, „welcher in seiner Offenbarung zu den Menschen gekommen ist"; in Jes. 65, 1; in Exod. 3, 8, wo „der Sohn es ist, der zu Moses sagte: ich bin herabgestiegen, dieses Volk zu erretten; denn der Sohn ist es, welcher wegen des Heils der Menschen herabstieg und hinaufstieg'; der auch zu Abraham '3, 6, 2.
in menschlicher Gestalt geredet und den Vätern sich geoffenbart hat"'. „Es wird also in der Schrift kein anderer Gott '4, 5, 2; 4, 7, 4.
oder Herr genannt, als der Gott und Herr aller Dinge, der auch zu Moses gesagt hat: ich bin, der ich bin, und dessen Sohn Jesus Christus, unser Herr, der zu Kindern Gottes macht, die an seinen Namen glauben"'. '3, 6, 2.

Der Monotheismus des Irenäus und dieser Logos-Gott.

Indem so Ir. den Logos-Christus Gott nennt, und gerade im Gegensatze gegen die häretische Gnosis, die behauptete, dass der Weltschöpfer „von Natur" nicht Gott sey, sondern nur dem Namen nach so heisse, weil er über die Schöpfung Herr sey, es ausspricht, dass er „in Wahrheit" Gott und Herr sey, und dass die Schrift sonst keinen Andern Gott und Herr nenne als den Herrn aller Dinge und sein Wort', dass '4, 1, 1.
sie aber „den, der nicht Gott wäre, nicht so bestimmt und ausdrücklich Gott nennete, wenn er nicht in Wahrheit es wäre"', so erhebt sich für ihn nun erst die schwer zu lösende '3, 6, 1.
Aufgabe, wie er die Interessen des Monotheismus und Monismus, die er doch ebenfalls überall vertritt und verficht, wahrt und hiemit vereinigt. Denn dass er auch wieder von Gott, dem er aber dann gar nicht immer den Beisatz Vater gibt im Unterschied vom Sohne, aussagt, was von dem Worte, z. B. (in Erklärung von Matth. 22, 29 ff.) „der, so aus dem Dornbusch zn Moses geredet und sich als Gott der Väter angekündigt habe, sey der Gott der Lebendigen, über den kein anderer Gott sey, und dessen Wort, das zu Moses gesprochen'; oder: „der Name des Sohnes sey auch dem '4, 5, 2.

'4, 17, 6. Vater eigen"', oder: „hinsichtlich der Liebe sey Gott Vater,
hinsichtlich der Macht aber Herr und hinsichtlich der Weisheit
'5, 17, 1. unser Schöpfer und Bildner"'; oder wenn er vom Worte, vom
Sohn aussagt, was sonst von Gott, wenn er ihn z. B. bezeichnet
als den, der „von Anfang vollkommen sey, unbedürftig, gut",
als den, der „dem Abraham das ewige Leben schenkte, denn
die Freundschaft Gottes schenke denen Unsterblichkeit, die in
'4, 13, 4. dieselbe treten"'; das reicht doch nicht hin, wenn doch eine
numerische Unterschiedenheit, wie Justin ausdrücklich sagt
und Irenäus voraussetzt, zwischen beiden besteht. Vielmehr,
um seinen Monotheismus zu retten, finden wir Ir. den Begriff
Gottes, den er auf den Logos-Christus überträgt, abschwächen.
Nämlich wohl „im Gegensatz zu denen, die nur Götter ge-
'3, 6, 5. nannt werden, es aber nicht sind"' — zu den Göttern der
Heiden, dem gnostischen Demiurg und Kosmokrator u. s. w. —
Sekundäres Gottseyn dieses Logos-Gottes. und überhaupt aber im Verhältniss zu allem Geschaffenen ist
er ihm Gott und Herr, denn „nichts von dem, was erschaffen
und ihm unterworfen ist, kann mit dem Worte Gottes, durch
das Alles gemacht worden, welches unser Herr Jesus Christus
'3, 8, 2. ist, verglichen werden"'; an sich aber ist sein Herr- und
Gott-Seyn doch nur ein sekundäres, da er „vom Vater" hat,
'3, 6, 1; 5, 18, 2; 3. was er an Macht, Wissen und Salbung hat', vom Vater,
der, wie er, „über Alles ist, (auch) das Haupt Christi ist,....
'5, 18, 2. und zugleich die Schöpfung trägt und seinen Logos"'; vom
Vater, dessen Willen der Sohn vollzieht (s. o.). „Der Sohn
selbst bezeugt, dass der Vater grösser sey als er"; und „darin
müssen wir den Grund suchen, wesshalb der Vater, der doch
dem Sohne Alles mittheilt, sich doch allein das Wissen um
'2, 28, 8. die Zeit und Stunde des Gerichtes vorbehalten hat"' — eine
Beschränktheit des Wissens im Sohne, die allerdings zunächst
vom historischen Christus gilt, aber, da Ir. in seinen Prädi-
katen zwischen dem metaphysischen und historischen Logos
nicht scheidet, doch nicht etwa auf den einen bezogen werden
darf mit Ausschluss des andern. Mag er daher wohl sagen,
„weder der Herr, noch der h. Geist, noch die Apostel wür-
den den, der nicht Gott wäre, ausdrücklich und absolut Gott
genannt haben, wenn er nicht wahrhaft Gott wäre, noch von
sich aus Jemand Herrn, als der über Alles Herr ist, nämlich

Gott den Vater und seinen Sohn, der die Herrschaft von seinem Vater über die ganze Schöpfung erhalten hat"'; — '3, 6, 1. wenn wir recht zusehen, so ist, wie sehr er sich bemüht, dem Sohne die Gottheit auf Grund der Schrift, wie er meint, zuzuschreiben, in seinen eigenthümlichen Gedanken doch nur der Vater Gott und Herr im absoluten Sinn, d. h. aus sich und von sich, der Sohn nur in abgeleiteter Weise vom Vater her; und nur in diesem Sinne und als dessen unmittelbarstes Organ heisst er Gott. Es ist darum ein subordinirtes Verhältniss, in das Irenäus gleich Justin den Sohn zum Vater setzt, wenn er ihn auch nicht wie dieser ausdrücklich einen „zweiten" Gott nennt und von „zweiter" Stelle redet (s. S. 210).

Beurtheilung dieser irenäischen Logoslehre.

Es drücken nun aber auch die Logoslehre des Irenäus dieselben Schwierigkeiten, welche wir von der justinischen nicht haben abwenden können (S. 210); obwohl er im Gegensatze gegen die Gnostiker die Einsicht hat und ausspricht, dass Gott ganz Geist und ganz Logos sey, dass der Logos sein Gedanke, der Logos Geist und der Vater selbst der alles umschliessende Geist sey (S. 383); — was doch ein solches hypostatisches Logos-Mittelwesen ausschliesst.

Irenäus über die Frage: wie der Sohn aus dem Vater hervorgegangen sey.

Sobald der rein ethische und religiöse Begriff des Sohnes Gottes auch zu einem metaphysischen wurde, konnte es nicht ausbleiben, dass nicht auch die spekulative Phantasie sich des Problems bemächtigte, und es sich vorstellig zu machen suchte, wie der Sohn aus dem Vater hervorgegangen sey. Und sobald einmal die Logosidee auf den (metaphysischen) Sohn übergetragen wurde, war es eine natürliche Folge, dass die Analogie vom immanenten (= Gedanken) und ausgesprochenen Wort aus dem menschlichen Verhältniss verwendet wurde zur Erklärung dieses metaphysischen Aktes. Ir. seinerseits verweist dagegen diese Frage unter die, von denen er erklärt, dass sie „ein unaussprechliches Geheimniss Gottes seyen", uns somit ein stetes Geheimniss bleiben werden. „Jene Erzeugung oder Hervorbringung oder Eröffnung oder mit was für einem Namen man immer jene unaussprechliche Erzeugung benennen mag, kennt Niemand, nicht Valentinus, nicht Marcion, noch Saturninus, noch Basilides, noch die

Engel, noch die Erzengel, noch die Fürsten, noch die Gewalten, als allein der, der erzeugt hat, der Vater, und der geboren
'2, 28, 6. ist, der Sohn"'. Es ist diess von Ir. ausgesprochen im Gegensatz gegen die Spekulationen der Gnostiker, die, wie wir wissen, gerade mit Vorliebe sich an solche Probleme und ihre Lösung machten. Und gerade auch in der Deduktion des Nus, des Logos u. s. w. und ihres Hervorgehens je des einen aus dem andern in der Art und nach der Analogie der menschlichen Verhältnisse waren diese Gnostiker recht eigentliche Virtuosen (S. 336). Wie im Menschen, sagten sie, von dem Logos, von dem innerlichen Worte das ausgesprochene Wort verschieden, und das letztere aus dem ersten hervorgangen und gleichsam von ihm erzeugt worden sey als ein besonderes, so auch sey im Pleroma der Logos verschieden vom Nus und zu einem selbsständigen abgetrennten Daseyn emanirt. Aber, bemerkt Ir., das sey eine gänzlich unberechtigte Uebertragung menschlicher Verhältnisse auf Gott, denn bei den Menschen zwar gehe das innerliche Wort voran, das ausgesprochene folge, „denn für die Schnelligkeit des Gedankens reicht wegen dessen Geistigkeit beim Menschen die Zunge, die fleischlich ist, nicht hin zum Dienste; wesshalb auch unser Wort schon inwendig erstickt und nicht auf einmal, wie es im Geiste gedacht ist, hervorgebracht wird, sondern stückweise, so wie die Zunge den Dienst zu leisten
'2, 28, 4. vermag"'. Ueber solche Theilungen sey dagegen der absolute Gott erhaben (s. S. 383), der „ganz Geist und ganz Logos" sey, was er rede, das auch denke, und was er denke, das auch
'2, 13, 3; 2, 28, 4-6. rede' und „weder ein Vor noch ein Nach in sich habe, son-
'2, 13, 8. dern sich ganz gleich und Eins sey"'. Wer somit „die Hervorbringung des Wortes des Menschen durch die Zunge auf das eingeborne Wort Gottes übertrage, der überführe sich damit selbst, dass er weder Menschliches noch Göttliches
'2, 28, 5. kenne"'. Man sieht, gegen den anthropomorphistischen Emanatismus der Gnostiker, welche menschliche und niedrigere als menschliche Verhältnisse taliter qualiter auf die Gottheit übertrugen mit dem Anspruch, adäquate Wahrheit zu geben, ist diese Polemik des Ir. gerichtet. Mehr aber als diess liegt in den Worten des Ir. nicht; denn den Versuch, den auch andere

Kirchenväter machten, sich die Zeugung des Wortes aus Gott durch Analogie des Prozesses des geistigen Lebens der Menschen irgendwie vorstellig zu machen, dabei man sich jedoch völlig des Unterschiedes und der inadäquaten Weise der Vorstellung bewusst blieb, hätte er nach seinen anderweitigen Aeusserungen (S. 445) doch wohl sich gefallen und gelten lassen unbeschadet seiner Grundansicht, dass das Problem an sich für den Menschen ein Mysterium bleibe, das nur Gott offenbar sey.

Der Lehre vom Logos-Christus lässt Ir. die Lehre vom „Geist", den er bald den Geist schlechtweg, bald den „heiligen Geist", bald den „Geist Gottes", bald „den Geist des Vaters", bald „den Geist des Sohnes", bald auch den „prophetischen" Geist nennt, je nach den Gesichtspunkten, von denen aus er ihn betrachtet, parallel gehen; nur dass hier die Umrisse noch unbestimmter sind. Die Lehre des Ir. vom Geist.

So wenig ihm das Verhältniss, in das er den Logos zum Vater setzt, ein immanentes ist, so wenig ist diess beim Geiste der Fall, den er wie den Logos dem Vater subordinirt seyn lässt. Zwar sagt er vom Geist wie vom Logos, dass er „vor aller Schöpfung", „immer"' bei dem Vater war, und er beruft '4, 20, 3. sich dafür auf mehrere Stellen in den Proverbien, in denen diess von der Weisheit gesagt ist und die sonst von den alten Auslegern auf den Logos übergetragen wurden. Aber doch überall spricht er von dem Geiste nur, wo er vom Verhältniss Gottes zur Welt spricht (S. 449); wie er denn beide, den Sohn und den Geist, „die Hände" des Vaters zu nennen pflegt. Wir können uns daher nicht wundern, wenn Ir., der kein immanentes Verhältniss setzt zwischen Vater, Sohn und Geist, es darum anfänglich auch zu keinem rechten Unterschied bringt zwischen dem Logos und dem Geiste, obwohl er beide schon in der Schöpfung als Organe Gottes wirksam seyn lässt; oder höchstens nur so, dass er die Weisheit (der Proverbien) auf den Geist überträgt, so dass dem Logos nur noch die Schöpferthätigkeit bleibt. „Durch das Wort hat Gott Alles gemacht und durch die Weisheit geordnet"'. Das eigentliche '4. 20, 2; 4. Gebiet und die Wirksamkeit des Geistes lässt er vielmehr erst mit und an der Menschenwelt und mit den Gottesoffen-

barungen in ihr und ihrer göttlichen Führung und Erziehung eintreten; und zwar lässt er da den Geist dem Logos stets zur Seite gehen in demselben stetigen Fortschritt wie den Logos selbst und dessen Offenbarungen in der Menschheit, als den Geist, der diese den Menschen aufschliesst, zum Bewusstseyn bringt und aneignet, der „die Erkenntniss der Wahrheit verleiht und die Heilsanstalten des Vaters und Sohnes in jeder Generation unter den Menschen enthüllt, wie
'4, 33, 7. es der Vater will"'. Demgemäss sagt Ir. von ihm, er sey „in allen Heilsanstalten von Anbeginn an bei den Menschen
'4, 33, 1. gewesen"'; besonders aber „haben durch ihn die Propheten
'4, 11, 1. und viele Gerechte die Ankunft des Sohnes vorausgewusst"'; daher er ihn gleich Justin auch „den prophetischen Geist" nennt. Die vollendetste Erscheinung des Geistes lässt er dann aber in der Konsequenz dieser Gedanken parallel der vollendeten Offenbarung des Logos in Jesus eintreten; denn in Jesus lässt er auch den Geist gleichsam Mensch werden, denn, sagt er, „am Ende hat das Wort des Vaters und der Geist Gottes, verbunden mit der alten Substanz des Gebildes Adams den lebendigen und vollkommenen Menschen hervor-
'5, 1, 3. gebracht"'; nämlich (in erster Linie) Jesus Christus, den Ir. eben darum auch wie „den Sohn und das Wort" so „den Geist" nennt (s. u.). Daher die volle Wirksamkeit des Geistes in der Menschheit erst mit Jesus Christus beginnt, der „den Geist des Vaters ausgegossen, um Gott und den Menschen
'5, 1, 1. zu einigen und in Gemeinschaft zu bringen', den Geist der
'5, 18. 2. Annahme an Kindes Statt, das ist die neue Geburt', den Geist,
'5, 8, 1. der „den Menschen Abba, Vater rufen macht"' (s. u. h. Geist).

So macht Ir. den Geist gewissermassen zum Prinzip des neuen christlichen Lebens und Erkennens, — gewiss ein Fortschritt gegen Justin, der den Geist fast nur als prophetischen Geist kannte (S. 211) und im Weiteren ihn mit dem Logos noch zusammenfallen liess, wiewohl auch Ir. den festen Unterschied zwischen Logos und Geist noch nicht durchzuführen vermag.

Die Zusammenstellungen von Vater, Sohn und Geist bei Ir.

Vater, Sohn (Logos) und Geist hat Ir. wohl auch öfters zusammengestellt — im Anschluss an Ephes. 4, 6; wohl auch an die Taufformel; doch spricht er noch nicht von einer

Dreiheit, Trias, in Gott, wie sein Zeitgenosse Theophilus von Antiochien, oder wie der spätere Tertullian, der erst den bestimmten dogmatischen Ausdruck „Trinität" aufgebracht hat. In solchen Zusammenstellungen, die aber, wie sich schon aus dem Bisherigen ergibt, keine Bezeichnung sind für das, was man später immanente Trinität nannte, liebt er es, den Komplex und Organismus der göttlichen Offenbarungen und Heilsthätigkeiten, und zwar ihre Einheit in der Verschiedenheit und ihre Verschiedenheit in der Einheit auf den kürzesten und wurzelhaftesten Ausdruck zu bringen, — wieder im schärfsten Gegensatze gegen Gnostizismus und Marcionitismus und deren zerrissene Gottes- und Welt-Anschauungen. „Ein Gott Vater, der da ist über Alles und durch Alles und in Allem (Ephes. 4, 6); über Alles nämlich der Vater, und er ist das Haupt Christi; durch Alles aber das Wort, und es ist das Haupt der Kirche; in uns Allen aber der Geist, und er ist das lebendige Wasser (Joh. 7, 38–39), das der Herr denen verleiht, die an ihn recht glauben und ihn lieben und
erkennen"'. „Der Vater (in dem Werk des Heils und der '5, 18, 2.
Vollendung der Menschen) will und befiehlt; der Sohn dient
und führt aus; der Geist nährt und mehrt"'; „der Geist wirkt, '4, 38, 3.
der Sohn dient, der Vater aber bestätiget"'. '4, 20, 6.

Aus diesen Stellen ersieht man, dass Ir. dem Vater den Heilsrathschluss und Heilswillen und dem Sohne die Ausführung zutheilt; dass es ihm dagegen nicht recht gelingen will, einen klaren Unterschied zwischen dem Werke des Sohnes und des Geistes einzuhalten, wenigstens da nicht, wo er die dreie zusammenstellt. Darin aber stimmen alle diese Aeusserungen überein, dass sie Vater, Sohn und Geist konkurriren lassen zu dem Einem Werk des durch Stufen sich bewegenden Heils der Menschen. Dagegen finden sich nun auch Stellen bei Irenäus, in denen er die edle Idee von den Heilsstufen nicht blos auf die Entwickelung der Menschheit anwendet, so zwar, dass in allen ihren Stadien Vater, Sohn und Geist zusammenwirken; sondern in denen er an die Stufen der menschlichen Entwickelung Vater, Sohn und Geist selbst vertheilt, so dass es ein Weltalter des Geistes, eines des Sohnes und wiederum eines des Vaters gibt; — womit

zwar allerdings noch nicht ausgeschlossen ist, dass nicht auf den niederern Stufen mit der in ihrer wirksamen Haupt-Potenz auch die andern noch mitwirkten, die auf der letzten und höchsten dann aber wegfallen. „Durch den Geist zum Sohn, durch den Sohn zum Vater aufsteigen, da dann der Sohn dem Vater sein Werk abgibt“, so sey, sagt er einmal, „die Heilsordnung, wie Presbyter, die Schülern der Apostel gewesen, sagen“, und das seyen „die Stufen, auf denen man
'5, 36, 2. vorwärts schreite“'. „Geschaut, sagt er ein andermal, wo er vom Anschauen Gottes spricht, geschaut ward Gott einst durch den Geist in prophetischer Weise, geschaut aber auch durch den Sohn in adoptiver Weise (d. h. der Vater im Sohne von denen, die durch ihn zu Kindern Gottes aufgenommen werden); geschaut wird er aber auch werden im Reich der Himmel in väterlicher Weise (= als Vater); denn der Geist bereitet den Menschen auf den Sohn Gottes vor, der Sohn aber führt zum Vater; der Vater aber schenkt Unverweslichkeit zum ewigen Leben, das einem Jeden durch die Anschau-
'4, 20, 5. ung Gottes zu Theil wird“'.

Mit dieser Trilogie hat Ir. die Initiative ergriffen in einer Idee, deren Fusstapfen die spätere christliche Spekulation und Theosophie noch mehr als einmal betreten hat. Aber doch meist in der umgekehrten Weise unsers Kirchenvaters, dem, indem er das „Geistes“-(= prophetische) Stadium als die alttestamentliche Periode fasste, dagegen das „väterliche“ als die Vollendung (die aber allerdings schon jenseits aller eigentlichen Geschichte liegt), somit Anfangs- und Ausgangs-Periode war, was in anderen ähnlichen Versuchen als Schlusspunkt erscheint — das Weltalter des Geistes; und Schlusspunkt, was hier Ausgangspunkt ist, — das Weltalter des Vaters. Aber es lag ihm diess eben nahe, da er den „Geist“ doch noch vielfach nur als „prophetischen“ Geist fasst, wiewohl er ihn sonst auch als das aneignende und verinnerlichende Prinzip der göttlichen Offenbarungen kennt. Und dann nimmt er die Merkmale, wonach er seine Eintheilung trifft, eben nicht von der Art und dem Fortschritt, wie die Offenbarungen Gottes vom Menschen (subjektiv) angeeignet werden, sondern von diesen Offenbarungen selbst, die ihm

so fortschreiten, dass Gott zuerst geschaut wird im Geist, dann in dem menschgewordenen Sohne offenbar wird und zuletzt in ihm selbst (d. h. nicht mehr nur in dem Sohne noch durch den Geist); — ein Beweis zugleich, wie ferne er doch noch von der Idee einer „immanenten" Trinität von Vater, Sohn und Geist war.

b) Die Schöpfung und der Mensch der Schöpfung.

Den kosmogonischen Phantasien der Gnostiker gegenüber hat Irenäus an die Spitze seiner Schöpfungslehre den Satz gestellt, dass Gott als solcher auch der Schöpfer sey, — die Ergänzung und andere Hälfte zu dem Satz, den wir ihn bisher so vielfach aussprechen hörten, dass eben der Schöpfer (der wahrhafte) Gott sey. Eine Stelle aus dem von ihm hochgeachteten Hirten des Hermas (S. 3), den er zur „Schrift" rechnet, zitirend sagt er: „Ganz wahr ist dieser Ausspruch der Schrift: vor allererst glaube, dass Ein Gott ist, der Alles geschaffen und vollendet und gemacht hat aus dem Nichtseyenden, dass es sey"'. (Gott als solcher die absolute Kausalität von Allem) ('4, 20, 2.)

Wie Ir. darauf dringt, Gott als die absolute Kausalität dessen, was ist und wird, zu fassen, ebenso dringt er darauf, unter diese Kausalität „Alles" zu stellen; wie auch Joh. 1, 3 deutlich besage. In diesem „Allem" seyen „die Engel, Erzengel und Thronen und Herrschaften"', sey auch „diese unsere Welt"', sey das Materielle, Sichtbare wie das Unsichtbare begriffen', und somit jenes nicht von einem andern Weltschöpfer; oder — Gott wäre nicht die absolute Kausalität von Allem. ('3, 8, 3.) ('2, 2, 5; 3, 11, 1.) ('1, 22, 1; 3, 11, 1.)

Geht Ir. näher auf den Grund der Welt ein, so sagt er, Gott habe die Welt geschaffen „aus sich selbst, frei, wie er wollte, aus eigener Macht"', nicht „von Jemand bewogen"'', nicht aus Zwang oder Nothwendigkeit; selbstbewusst, nicht als blindes Werkzeug; gütig, nicht dass er einer Welt und der Menschen „bedurft" hätte'. „Der Wille und die Thätigkeit Gottes ist die bewirkende und vorsehende Ursache aller Zeiten, Orte und Aeonen und aller Naturen"'. ('2, 30, 9; 3, 8, 3.) (''2, 1, 1.) ('1, 22, 1.) ('5. Fragment; Stieren I., 828.)

nach Stoff und Form.

Dieselbe Antwort hat er auf die Frage, „woraus und
wie“ Gott diese irdische Materie hervorgebracht habe. Zwar
warnt er vor allem Grübeln über solche Punkte, denn „weder
hat eine Stelle der Schrift diess uns erklärt, noch ist es gut,
sich darüber in Phantasien zu ergehen und nach eigenen
Meinungen Unbestimmtes über Gott zu muthmassen; vielmehr
soll man das Wissen hievon Gott überlassen“. Wenn er
nun aber doch eine Antwort gibt, so ist es diese: Gott habe
Alles „aus Nichts in's Daseyn gerufen, aus dem, was nicht
'1, 22, 1. war, dazu, dass es sey, gemacht“', das heisst: er habe sich
„seines Willens und seiner Macht als Stoffes (= statt eines
'2, 10, 2. ''2, 30, 9. Stoffes) bedient'; sein Wille sey „die Substanz von Allem“''.
So ist ihm der absolute Schöpferwille Gottes die durch nichts
ausser ihm bedingte, selbst aber alles bedingende und darum
die einzige und vollkommen genügende Ursache von Allem,
die sich eben dadurch von allen Ursachen auf dem Gebiete
der Endlichkeit unterscheidet; „denn die Substanz von dem,
was geschaffen ist, der Macht und dem Willen dessen, der
Gott von Allem ist, zuschreiben, ist glaubwürdig und ganz
annehmbar und hat nichts Widersprechendes in sich; denn
hier gilt das Wort: was bei den Menschen unmöglich ist, das
ist möglich bei Gott (Luk. 18, 27). Denn Menschen allerdings
können aus Nichts nicht Etwas machen, sondern nur aus
einem schon vorliegenden Stoffe; Gott aber ist schon darin
vor allererst besser als die Menschen, dass er den Stoff zu
seinem Werke, der vorher nicht war, selbst erst gebildet
'2, 10, 4. hat“'. Und wie „nach Stoff“, so hat Gott auch „nach der
Form“ die Welt gemacht; wie er „von sich selbst die
Substanz der Schöpfung nahm“, so auch „die Urbilder des
'2, 16, 1. ''4, 20, 1. Gemachten und die Formen des Schönen in der Welt“';
wofür Ir. sich auf Gen. 1, 26 beruft, und was von ihm gesagt
ist im Gegensatz gegen die gnostische Lehre vom Demiurg,
der „die Gestaltung der Dinge nicht aus sich selbst gemacht
'2, 16, 1. hat, sondern nach der Gestalt der oberen Welt“' und als das
blinde Werkzeug der Achamoth (s. S. 389, 392).

Sofern Gott die absolute, selbtsgenugsame Kausalität der
Welt ist, schliesst das auch aus, dass Engel diese Welt gemacht haben oder irgend ein anderer Weltbaumeister, sey es

gegen oder mit dem Willen und Wissen Gottes (s. S. 389). Nichts destoweniger spricht Irenäus vom Logos, als „durch welchen Gott Alles gemacht", und von der „Weisheit" (= h. Geist), als „durch welche er Alles schön geordnet habe"'. Als ob, was er vom Standpunkt der absoluten Kausalität Gottes gegen den (gnostischen) Demiurg und die weltschöpferischen Engel gesagt, nicht auch (mehr oder weniger) gegen diesen Logos und die Weisheit als die weltschöpferischen Organe Gottes sich sagen liesse. Er nimmt sogar, wie wir bereits sahen, keinen Anstand, sie diessfalls geradezu als „die Hände Gottes" zu bezeichnen. Dass nun er, der doch die reine Ansicht von Gott als der absoluten Kausalität alles Seyns und Werdens den Gnostikern gegenüber hat und ausspricht, solchen schöpferischen Organen Gottes Raum gibt in seinem eigenen System, dafür, sollte man meinen, müsste er ganz besondere Gründe gehabt haben. Wir schauen uns indessen umsonst in seinem Werk nach einer rationellen Begründung dieser Lehre um, die bereits eine allgemeine Annahme war (s. o.) und die er aufnimmt, ohne sich mehr eine besondere Rechenschaft von ihr zu geben. Wenigstens keine rationelle; denn eine Begründung aus der „Schrift" gibt er ihr; und so ganz hat er die Ueberzeugung, dass sie Schriftlehre sey, dass ihm diess genügt, um sie anzunehmen. Sein einziges Bemühen ist nur darauf gerichtet, sie in einer Weise hinzustellen, dass die Vorwürfe, welche er die gnostische Demiurg- und Engellehre treffen lässt, nicht in gleicher Weise auf seine eigene Lehre zurückfallen. Er thut diess nun in der Art', dass er den Unterschied hervorhebt zwischen „von Gott und Gottes Gedanken und Wesen losgetrennten, fern abstehenden Kräften"' (Engeln) und zwischen „Gottes eigenem Wort und Weisheit". Und wenn er diese letzteren so oft Gottes „eigene" Hände nennt, so will er mit diesem bildlichen Ausdruck, wie der Zusammenhang zeigt, eben diess sagen, dass, wie der Mensch in seinen Händen Werkzeuge besitze, die ihm eigenthümlich angehören und nicht Etwas ausser ihm seyen, so auch Gott keiner fremden Vermittlungen und Werkzeuge ausser sich bedürfe. Er bezeichnet also mit diesem Ausdruck den Logos und die Weisheit zwar als Organe

Das „Wort" und die „Weisheit" die schöpferischen Organe Gottes.

'4, 20, 2.

'1, 22, 1.

Gottes, aber als solche, in denen und durch die unmittelbar Gott selbst wirkt; wesswegen er auch wiederholt sagt: „durch sich selbst, das ist, durch sein Wort und seine Weisheit habe
'2, 30, 9. Gott Alles gemacht und geordnet"'; wie denn Johannes 1, 3, erst nachdem er vom Worte gesagt habe: „es war im Vater"
'3, 8, 3. zugefügt hätte: „und durch dasselbe ist Alles gemacht"'.

In dieser Weise glaubt Ir. diese Lehre mit der Lehre von der absoluten Kausalität Gottes vereinigen zu können; ja er setzt sie den gnostischen Theorien vom Demiurg oder von weltschöpferischen Engeln geradezu entgegen. Denn „das Eigenthümliche der Erhabenheit Gottes bestehe eben darin, dass er keiner Werkzeuge und Hülfsmittel zu dem, was werde,
'2, 2, 5. bedürfe"', sondern „sein eigenes Wort sey ausreichend und fähig, Alles zu bilden", wie auch Johannes (1, 3), David (Ps. 33, 9) und Moses (Gen. 1, 1: „im Anfang" = durch den Logos) gesagt hätten. „Nicht Engel also haben uns geschaffen und gestaltet und nicht Engel sind im Stande gewesen, Gottes Ebenbild zu machen, noch sonst Jemand ausser dem Worte des Herrn, noch sonst eine von dem Vater des Alls weit abstehende Kraft. Auch bedurfte derselben Gott nicht, um das zu machen, was zu machen er vorher bei sich beschlossen hatte, als wenn er nicht seine eigenen Hände hätte. Denn mit ihm ist immer das Wort und die Weisheit, der Sohn und der Geist, durch welche und in welchen er Alles frei und von selbst gemacht hat und zu denen er auch sprach: lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild
'4, 20, 1. und unserer Aehnlichkeit"'. „Es hat somit der Vater nicht der Engel bedurft, um die Schöpfung zu machen und den Menschen zu gestalten; er hatte überhaupt nicht eine Hülfe und ein (fremdes) Organ nöthig zur Erstellung dessen, was gemacht worden ist, zur Verwaltung der auf den Menschen bezüglichen Geschäfte; da er ein (eigenes) reichhaltiges und unaussprechliches Organ hat, das Wort und die Weisheit,
'4, 7, 4. das ist den Sohn und den h. Geist"'.

Die Welt eine Schöpfung Gottes,

Indem nun Irenäus auf die Welt übergeht und ihren Begriff feststellt, so hebt er an ihr zunächst das Merkmal einer „Schöpfung", einer „geschaffenen" Welt hervor, durch das sie ihm bestimmt ist gerade so, wie sich ihm der Begriff Gottes

bestimmt hat durch den Begriff des Schöpfers oder der absoluten Kausalität alles Seyns. „Ein Anderes aber ist das, was geschaffen worden ist, als der, der es geschaffen hat, und das, was hervorgebracht worden ist, als der, der es hervorgebracht hat. Denn dieser ist ungeschaffen und ohne Anfang und Ende und Niemandes bedürftig, sich selbst genug und überdiess Allem das Daseyn gebend. Was aber von ihm hervorgebracht worden ist, hat auch einen Anfang genommen; was aber einen Anfang genommen hat, kann auch wieder aufgelöst werden und ist unterworfen und bedarf dessen, der es gemacht hat"'. Es ist, wie aus diesen Worten sich ergibt, '3, 8, 3. das Merkmal der absoluten Abhängigkeit von der absoluten Kausalität, das er allem Geschaffenen aufdrückt, wodurch aller pantheistischen Vermischung von Gott und Welt gewehrt ist. Indem er aber in den Begriff dieser schlechthinnigen Abhängigkeit unmittelbar auch den eines zeitlichen Anfangs der Welt aufnimmt, auf Grund der Schrift, wie er meint, kommt er dadurch einigermassen in's Gedränge. Man konnte ihn nämlich nun fragen: „was that denn Gott, ehe er die Welt schuf"? Aus dieser Verlegenheit weiss er sich nur zu helfen, dass er diese Frage wieder unter jene fürwitzigen verweist (S. 434), auf die dem sterblichen Menschen keine Antwort gegeben werde. „Die Antwort steht bei Gott; darüber gibt uns keine Schrift(stelle) Aufschluss"'. '2, 28, 3.

somit schlechthin abhängig von Gott,

Als Werk und Schöpfung G o t t e s (nicht eines untergeordneten Demiurg) ist dann diese Welt unserem Irenäus, wie schlechthinnig auch die Abhängigkeit ist, in die er sie von ihrem Schöpfer setzt, doch nichts destoweniger eine g a n z g o t t e s w ü r d i g e; und gerade so wie sie sey, entspreche sie auch ganz der Idee Gottes. Wie sie vom Vater gedacht und im Geiste präformirt worden sey, so sey sie gemacht worden von ihm; und wie sie von ihm gemacht worden sey, so und nicht anders sey sie von ihm gedacht worden; und es dürfe und könne kein Unterschied angenommen werden zwischen der Idee Gottes von ihr und ihrem Geschaffenwordenseyn, so wenig als ein Anderer angenommen werden dürfe, der sie gedacht, und ein Anderer, der sie hintennach gemacht habe, sondern „sobald Gott im Geiste (sie) gedacht

aber eine ganz gotteswürdige Schöpfung.

hat, ist auch das gemacht worden, was er im Geiste gedacht
'2, 3, 2. hatte"'. Indem nun Ir. einen vollen Blick in die Welt thut, findet er, dass Gott „in dem Seinigen" gar Mannigfaltiges und Verschiedenes „wie ein weiser Architekt und hoher
'2, 11, 1. Künstler" gemacht habe'; aber „Allem gab er Uebereinstimmung, seine Ordnung und Zeugungsanfang, dem Geistigen eine geistige und unsichtbare, dem Himmlischen eine himmlische, den Engeln eine engelische, den Thieren eine thierische, überhaupt Allen eine ihnen angemessene Beschaffenheit und
'2, 2, 4. Substanz"'. Obwohl aber „das Geschaffene so verschiedenartig und mannigfaltig ist, so steht es doch mit der ganzen Schöpfung in schönstem Zusammenhang und bestem Einklang; wiewohl es einzeln zwar und für sich betrachtet sich entgegengesetzt ist und nicht zusammenstimmt; so wie der Ton der Zither, der aus vielen und entgegengesetzten Tönen besteht, eben durch die zusammenstimmende Distanz eines jeden Eine Melodie bewirkt. Es darf sich also ein Freund der Wahrheit nicht verleiten lassen, auf einen andern Verfertiger und Künstler von diesem, auf einen andern von jenem zu schliessen, und nicht glauben, Einer habe die höheren, ein Anderer die niederen und ein Mittlerer die mittleren Töne gemacht; denn es ist nur Einer und derselbe zum Zeugniss und Beweis für die Weisheit, Gerechtigkeit, Güte und den
'2, 25, 2. Reichthum, der sich in dem ganzen Werke offenbarte"'. Als ein Produkt (namentlich) „der Macht, Weisheit und Güte" Gottes stellt daher Ir. wiederholt die Welt hin; der Macht und Güte, „sofern er das, das noch nicht war, aus freien Stücken schuf und machte; der Weisheit aber, sofern er das,
'4, 38, 3. was er machte, passend und zusammenstimmend machte"'.
'2, 28, 3. Er nennt sie sogar „vollkommen', und es entspricht diess auch ganz seinen Gedanken, dass Gott durch den Sohn und Geist, das heisst durch sein Wort die Welt gemacht und durch seine Weisheit geordnet habe. Nennt er doch den Logos
'3, 11, 8. schon für sich „den Künstler von Allem"', als der Alles so „kunstvoll" gemacht habe. Und auch in diesem Sinne ist es zu nehmen, wenn er sagt (S. 437): „die Schöpfung selbst deutet den an, der sie geschaffen hat, und das Gemachte selbst weiset auf den hin, der es gemacht hat, nnd die Welt

offenbart den, der sie geordnet hat"'. Würde die Welt nicht '2, 9, 1.
so aufgefasst, nicht als diese Gotteswelt, wie könnte man, fragt er, von einer Einwohnung des Logos in ihr, wie von einer Inkarnation desselben in ihr reden! (s. u.).

Ohne Anders eine edle und reine Idee von der Welt hat da Ir. aufgestellt recht im Gegensatze zu den Gnostikern, denen er „Blasphemie" auch darin vorwirft, dass sie diese Welt „eine Frucht des Falles und der Unwissenheit" nennen. Ob man ein Werk sich denken könne, das „grösser oder glänzender oder mit mehr Vernunft angelegt wäre als diess, was von Gott gemacht sey"'. '2, 20, 3.

Der Mensch der Höhepunkt der Schöpfung.

Als Mittel- uud Höhepunkt aber der irdischen Schöpfung gilt unserem Ir. der Mensch. In doppelter Hinsicht meint er diess. Einmal, sofern es „der Mensch ist, um dessen willen Gott die zeitlichen Dinge gemacht hat, auf dass er in ihnen reifend unsterbliches Wesen als Frucht hervorbringe"'; sofern „alles diess gemacht ist für den Menschen, '4, 5, 1.
der das Heil empfängt; denn es soll das, was seinen Willen hat und seine eigene Macht, reif machen zur Unsterblichkeit und ihn tüchtiger zubereiten zur ewigen Unterwerfung unter Gott; und darum wird die Schöpfung verwendet für den Menschen, denn nicht ist um ihretwillen der Mensch, sondern um des Menschen willen ist sie gemacht"'. Die ausgezeichnete '5, 29, 1.
privilegirte Stellung des Menschen besteht also in seinem Verhältniss zur Aussenwelt, die ihm als Material zu seiner Vollbildung und Ausreifung dienen soll. Aber auch in dem Verhältniss zu dem Schöpfer selbst; sofern der Mensch es ist, der „im Stande ist, die Operation Gottes und aller seiner Weisheit und Kraft aufzunehmen"' (s. u.). In Beziehung auf '3, 20, 2.
diese Einzigkeit der Stellung, die der Mensch einnimmt, des Zieles, zu dem er berufen ist, der Aufgabe, die er lösen soll, und der Gottes-Gedanken und -Führungen mit ihm nennt ihn Ir. „die Glorie Gottes"', das heisst, er bezeichnet ihn als '4, 20, 7.
den, durch den und in dem sich Gott mehr verherrliche als durch und in jedem andern Geschöpf; gerade wie er hinwiederum als „des Menschen Glorie" Gott' und das „Verharren '3, 20, 2.
im Dienste Gottes"' bezeichnet, durch den der Mensch von '4, 14, 1.

Stufe zu Stufe geführt, so trefflich erzogen, so hoch gehoben und endlich so sehr verherrlicht werde.

Doch „nicht, als ob Gott des Menschen bedurft hätte, hat er im Anfang den Adam erschaffen", sondern „um seiner '4, 14, 2. mittheilenden Güte willen', um Jemanden zu haben, auf den '4, 14, 1. er seine Wohlthaten ausgösse"'.

Die Anthropologie des Irenäus; bald dichotomisch: der Mensch aus Leib und

Der Mensch nun, wie er geschaffen, wie er von **Natur** ist, ist unserem Ir. „ein Gemisch (eine Mischung) der Seele '4, Vorr. und des Fleisches"', was sagen soll, dass er die Synthese von Seele und Leib sey, mit den Beibegriff, wie in dieser Synthese das Eine durch das Andere näher bestimmt sey. Im strengen Anschluss an Gen. 2, 7 („und Gott der Herr bildete den Menschen aus Staub von der Erde") geht Ir. vom Fleisch, Leib von der Erde aus, der ihm das Substrat ist, das, woran er das Menschseyn wesentlich haften lässt; und wenn er von dem „Plasma", dem „Gebilde" Gottes spricht, so bezieht er diess in der Regel auf den Menschen eben nach dieser seiner leiblichen Seite; — wieder im hellen Gegensatz gegen die Gnostiker, welche „dem Heile des Gebildes Gottes, das doch Fleisch ist, widersprechen", und es nicht gelten liessen, dass es den wahren Gott zum Schöpfer und Bildner habe, wie sie es auch nicht hatten gelten lassen, dass derselbe diese irdische Welt überhaupt gemacht habe; im Besondern noch gegen ihre Lehre, dass der (anfängliche) Mensch „nicht aus **dieser** Erde, sondern aus einer flüssigen und giessbaren Materie '5, 15, 4. gemacht worden sey (s. S. 346)'.

Seele,

In demselben strengen Anschluss an Gen. 2, 7, an die zweite Hälfte des Verses: „und Gott hauchte einen lebendigen Athem in seine Nase; da ward der Mensch eine lebendige Seele", fasst Irenäus die Seele zunächst als die „Pnoe", den Lebensathem, das belebende und beseelende Prinzip des Leibes; sie ist es, welche „ihn belebt und gliedert, sein Wachsthum und seine organische Ausbildung bewirkt; sie '2, 33, 4. besitzt und beherrscht den Leib'; sie ist die Künstlerin und 'ib. der Leib ihr Organ"'. Diesen Menschen der Schöpfung (im Gegensatze zu dem Menschen der Vollendung, s. u.), diese „unsere Bildung in Adam" fasst Ir. wohl auch in die Worte zusammen, „der Lebenshauch von Gott, verbunden mit dem

Gebilde, habe den Menschen belebt und beseelt und ihn (zugleich) als ein vernünftiges Wesen dargestellt"'. '5, 1, 3.

Aus diesen letztern Worten ersieht man zugleich, dass Irenäus die Seele doch nicht blos als das vitale und sensitive Prinzip des Leibes betrachtet. Sie ist ihm im weiteren Sinne auch vernünftig; denn „dasjenige, was wir Vernunft nennen, ist mit allen einzelnen Momenten und Beziehungen, die darin liegen, keine von der Seele selbst verschiedene Substanz, sondern nur ein bestimmtes Vermögen der Seele, das in bestimmten Thätigkeiten sich kundgibt"' (vrgl. S. 394). '2, 29, 3.

Von den Menschen-Seelen nun erklärt Ir. im Gegensatz gegen die Lehre einer Wanderung derselben Seele durch verschiedene Körper, dass in einem jeden Leibe seine eigene Seele sey; denn „wie Jeder von uns seinen eigenen Leib durch Gottes Kunst hat, so hat er auch seine eigene Seele; denn Gott ist nicht so arm und dürftig, dass er nicht jedem Leibe seine eigene Seele gäbe, wie auch einen eigenen Ausdruck"'. Diese Seelen-Individualitäten für und in jedem Leib '2, 33, 5. lässt aber Ir. näher bestimmt seyn je durch den Leib, in dem jede ist. Und in dieser Beziehung sagt er, „die Seelen hätten die Figur (Form) des Körpers; denn sie seyen dem Gefässe (dem Körper) angepasst"'. Womit er aber nicht hat sagen '2, 19, 6. wollen, dass die Seelen „die Figur eines Körpers haben", d. h. körperlich seyen, wie diess die Ansicht Tertullian's war; denn anderswo sagt er ausdrücklich, dass „die Seelen in Vergleich mit den sterblichen Leibern unkörperlich seyen"'. '5, 7, 1; 5, 13, 3. In eben demselben Gegensatz zur Lehre von der Seelen-Wanderung, wornach eine Seele, „wiefern sie aus einem Körper scheidet und in einen andern übergeht", ebenso gut die Seele von jenem wie von diesem genannt werden könne, sagt er auch, die Seelen „beharrten" nicht blos, sondern „sie behielten auch denselben Karakter des Leibes, in dem sie einst waren"', wofür er sich auf den reichen Mann und '2, 34, 1. Lazarus, wie jener diesen erkannt habe, beruft. Aber auch hier hat er kaum sagen wollen, dass die Seelen die körperlichen Umrisse des Körpers, in dem sie einst waren, beibehielten, denn unmittelbar darauf sagt er, „sie hätten und behielten die Figur des M e n s c h e n, damit sie auch (nach

dem Tode) erkannt und unterschieden werden könnten". Sondern sein Gedanke scheint nur dieser zu seyn, dass, wie jedem Leib sein eigener Ausdruck gegeben sey von Gott und in jedem Leib eine besondere Seele, so diese Seele ebenfalls ihren besonderen Ausdruck (= Karakter) habe, der sie auch nach ihrer Lösung von ihrem Körper als diese bestimmte von jeder andern, sey's Menschen- oder Engelseele, verschiedene kennzeichne und unterscheide, und dass dieser sie unterscheidende Karakter nicht verschieden sey von dem, den sie hatte, als sie noch im Körper war, d. h. dass sie noch immer diese bestimmte, besondere Menschenseele seye.

bald trichotomisch: der Mensch aus Leib, Seele und Geist.

Dieser dichotomischen Anthropologie geht nun aber eine trichotomische zur Seite. Hiernach besteht der „vollkommene" Mensch „aus dem Fleich (dem Plasma, dem Gebilde aus Erde), der Seele (der Psyche) und dem Geiste (dem Pneuma), von denen der eine Theil das Heibringende und Bildende ist, der Geist; der andere das, was gereiniget (= angereiniget) und gebildet wird: das Fleisch; und was zwischen diesen beiden ist, ist die Seele, welche bald, wenn sie dem Geiste folgt, von diesem erhoben wird, bald aber, wenn sie dem Fleische zustimmt, in irdische Begierden hinab-
'5, 9, 1. sinkt"'. Und so ist der „vollkommene Mensch die Einigung und Verbindung der Seele, die den Geist des Vaters aufnimmt, mit dem Fleisch, welches ein Gebilde nach Gottes Ebenbild
'5, 6, 1. ist"'. In diesen Worten eine vollständige anthropologische

Begriff dieses „Geistes".

Beschreibung der Natur des Menschen zu sehen, könnte man sich um so eher für berechtigt halten, als Ir. nicht selten den Geist ganz nach der Analogie der übrigen Theile, die in der menschlichen Natur unterschieden werden, behandelt; wenn er z. B. von den Frommen sagt, sie ständen in ihren eigenen
'2, 33, 5. Leibern, Seelen und Geistern auf'. Nun hören wir ihn aber von dem Geiste wieder in einer andern Weise reden, wenn er ihn „den Geist des Vaters" nennt; wenn er von ihm im spezifischen Unterschied von dem „Hauch des Lebens", der „Pnoe", durch welche bei der Schöpfung der Mensch zu einem „beseelten, psychischen Wesen" gemacht worden sey, sagt, Gott habe ihn erst „in den letzten Zeiten durch die Annahme an Kindesstatt über die Menschheit ausgegossen",

— wornach er nicht zur ursprünglichen Natur, zur Natur an sich gehört; oder wenn er sagt, die Pnoe habe Gott „Allen ohne Unterschied" verliehen, den Geist aber „nur denen, welche die irdische Begierde niederkämpfen"; worfür er sich auf Jesaias (42, 5) beruft; oder: die Pnoe sey etwas „Geschöpfliches", komme „überhaupt der Kreatur" zu, der Geist aber „eigens Gott", wofür er sich wieder auf Jesaias (57, 16) beruft; „etwas Anderes aber sey das Geschaffene als der Schöpfer; die Pnoe sey also „zeitlich" (und natürlich), der Geist aber „ewig"'. Diese Anschauungen vom Geiste '5, 12, 2.
führen, wie man kaum bestreiten kann, über die Naturbasis hinaus und fassen ihn nicht im anthropologischen sondern ethisch-religiösen Sinne; und diess ist sogar die häufigere Weise, in der Ir. von dem Geiste spricht.

Der Grund dieser Zweideutigkeit.

In der That ist Irenäus nicht freizusprechen von einem gewissen Schwanken oder einer Zweideutigkeit oder einer Doppelsinnigkeit im Begriff des Geistes, den er bald als zur Natur des Menschen gehörig, als des Menschen eigenen Geist, bald als den Geist Gottes fasst, den er dem Menschen nur, sofern er fromm ist, zueignet; und gerade so zweideutig und doppelsinnig ist er in dem Begriffe der „Vollständigkeit" des Menschen, die er bald als eine anthropologische Vollständigkeit, bald als eine religiös-ethische Vollkommenheit fasst. Ohne Zweifel hat hiezu der Gegensatz gegen die Gnostiker, welche den Geist zwar auch als ein Privilegium, aber als ein Natur-Privilegium, als ein Erbgut der pneumatischen Naturen sich dachten, das Seinige beigetragen; gewiss auch die richtige Einsicht, die wir Ir. noch oft werden geltend machen hören, dass der Mensch, wie er geschaffen sey, in seiner unmittelbaren Erscheinung nicht sofort auch schon der vollkommene Mensch sey und seyn könne, sondern es erst „werde" als der geistig-sittlich-religiöse; dass aber in diesem seinem Werden, seiner „Vollendung" eben zugleich auch die Vollendung und der Abschluss seiner Schöpfung liege (s. u. „Jesus Christus"), der diese Bestimmung schon eingepflanzt sey; und diess ist wohl der tiefere Grund, warum Irenäus so oft den Begriff der anthropologischen Vollständigkeit in den der ethischen Vollendung und Vollkommenheit übergehen

lässt — und umgekehrt. Demgemäss hören wir ihn von den „eigenen" Geistern der Frommen (in der Mehrheit) reden wie von deren Seelen und Leibern, die auferstehen würden (s. oben); während er doch zugleich von keinen solchen
'2, 33, 5. „Geistern" in den Bösen weiss'. Es wäre schwer zu denken, wie das Antheilhaben an dem göttlichen Geiste sich so darstellen liesse, wenn Ir. den Geist Gottes im frommen Menschen nicht als den im Menschen individuell gewordene Gottesgeist, als dessen „höhere Natur" auffasste; nur dass er es erst als den Schluss aller Entwickelung (s. unten) betrachtet, wenn der Gottesgeist so ganz übergegangen ist in den Menschen, der „erst leiblich gebildet werden musste und eine Seele
'5, 12. 2. empfangen, und dann erst die Gemeinschaft des Geistes"', dass man sagen kann, er sey auch des Menschen eigener
'5, 8, 1. Geist geworden'.

Der Mensch geschaffen nach dem Bilde Gottes und

Einer andern Formel bedient sich Ir. sehr häufig, um in ihr seine anthropologisch-ethischen Spekulationen auszudrücken, — nicht gerade zum Vortheile der Sache, da die Ausdrücke, bildlich wie sie sind, willkürlich in verschiedenem Sinne gebraucht und unterschieden werden können, wie denn auch diese verschiedenen Bedeutungen bei ihm selbst durcheinanderlaufen und sich durchkreuzen; jedenfalls aber hat sein Vorgang solchen Erfolg gehabt, dass von ihm an diese Formel und ihre Unterscheidung sich bei den meisten Vätern und später in der katholischen Kirche eingebürgert hat. Der Mensch, sagt er nämlich, sich anschliessend wiederum an die in der Erzählung der Genesis vorkommenden bildlichen Ausdrücke, sey geschaffen nach dem „Bild" und der „Aehnlichkeit Gottes". Wo er nun ungenau redet, nimmt er beide Ausdrücke als synonym, setzt die „Aehnlichkeit" gleich dem „Ebenbilde" oder für dasselbe; z. B. der Mensch sey „gebildet nach der Aehnlichkeit Gottes", sey „vernunftbegabt und inso-
'4, 4, 3. fern Gott ähnlich"'. Auch findet er dann in beiden Ausdrücken die Beschreibung einer in Adam nicht blos potenziellen sondern bereits verwirklichten Standes; z. B. „in Christo gewinnen wir das wieder, was wir in Adam verloren:
'3, 18, 1. nämlich das Seyn nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes"'; oder: „Menschen, die das Wort Gottes als Einpfropfung

annehmen, kehren zur ehemaligen, alten Menschennatur zurück, zu der nämlich, die nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes gemacht ist"'. Man sieht: wo Ir. vornämlich '5, 10, 1.
das Bestreben hat, die Folgen des Falls grell hervorzuheben oder wo er das Heilswerk Christi vom Gesichtspunkte einer Restitution darstellt, da pflegt er in ungenauer Redeweise von „geschaffen nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes" zu reden und einen in dieser Art schon verwirklichten Zustand in Adam zu setzen; gerade wie er dann auch von einer ursprünglichen Vollkommenheit der Schöpfung redet, zu der sie (am Ende) wieder werde „erneuert" werden (s. Eschatologie)'. Wo er aber bestimmter redet, unterscheidet er '5, 32, 1.
zwischen „Bild" und „Aehnlickeit". Aber auch dann bleibt er sich nicht gleich in der Fassung dessen, was er „die Ebenbildlichkeit" nennt. Denn zuweilen bezieht er sie nur auf das '5, 6, 1.
leibliche Gebilde', ähnlich den Valentinern (S. 346), die aber unter dem Schöpfer, nach dessen Bild der Leib gestaltet wurde, den Demiurg verstanden, worin sich somit ihre Geringschätzung des leiblichen Gebildes ausdrückte, recht im Gegensatze zu Irenäus, der, indem er auf den Leib das „Gestaltetwerden nach Gottes Bild" bezieht, darin das Höchste findet, was sich von ihm sagen lasse, und mit auch darauf „die Erbschaft des Fleisches" gründet. Oefters aber fasst er im Unterschied von der Aehnlichkeit die Ebenbildlichkeit als die geistigen und sittlichen Potenzen zur Erreichung des Zieles, und im Unterschied von dem Bilde die Aehnlichkeit mit Gott (doch ungenau zuweilen auch noch mit dem Beisatz: „und das Bild"'), als das Ziel, nach dem der Mensch „werden" '4, 38, 4; 5, 28, 1.
soll. Und zwar thut er diess überall, wo er das Interesse hat, die vollkommene Menschenschöpfung als realisirt erst in Christo und durch ihn nachzuweisen, und wo er absieht von dem Werke Christi als einem wiederherstellenden. Am prägnantesten hat er diess ausgedrückt, wenn er sagt: „In den vorigen Zeiten wurde zwar gesagt, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geworden sey; aber es ward nicht gezeigt (= sichtbar, offenbar); denn noch war der Logos unsichtbar, nach dessen Bild der Mensch geworden war; und darum verlor er auch so leicht die Aehnlichkeit; als aber der Logos Gottes

Zur Aehnlichkeit Gottes.

Fleisch wurde, machte er beides fest; nämlich das Bild offenbarte er wahrhaft, sofern er selbst das wurde, was sein Bild war (Fleisch, Mensch); und die Aehnlichkeit stellte er fest, sofern er den Menschen dem unsichtbaren Vater durch ihn
'5, 16, 2. als das sichtbare Wort ähnlich machte"'. „Ebenbild" und „Aehnlichkeit" verhalten sich demnach zu einander wie der natürliche Mensch, der aus Leib und Seele besteht, und der geistige, vollendete Mensch, der aus Leib und Seele und dem Geist besteht; denn „wenn der Seele der Geist fehlt, so ist, wer ein solcher ist, in Wahrheit seelisch, und er wird, fleischlich gelassen, unvollkommen seyn, indem er das Bild freilich an seinem leiblichen Gebilde trägt, die Aehnlichkeit aber nicht
'5, 6, 1. durch den Geist empfängt"'. Es fällt somit das „Bild" auf die dem Menschen anerschaffene Natur, den Anfangspunkt seiner Entwickelung, die als solche noch nicht ist, was sie werden soll, aber die Möglichkeit dieses Werdens in sich trägt; denn „nicht zuerst, was geistlich ist, sagt der Apostel, das gleichsam zu uns Menschen sagend, sondern zuerst was psychisch ist, dann was geistlich (1. Kor. 15, 46); desswegen ist auch der erste Adam gemacht worden vom Herrn zu einer belebenden Seele, der zweite zum lebendig machenden
'5, 12, 2. Geiste" (1. Kor. 15, 45)'. Dem entspricht es auch ganz, wenn Irenäus den Urstand des Menschen vergleicht mit dem eines (in seiner Art vollkommenen) „Kindes"; — unstreitig das passendste Bild. Ist ihm so das Ebenbild die Basis, so ist ihm die Aehnlichkeit das Ziel; und vielleicht hätte er
'5, 1, 1. sich, wie er das auch aber selten thut', am deutlichsten so ausgedrückt: der Mensch sey geschaffen worden nach dem Bild zur (statt: und nach der) Aehnlichkeit Gottes; denn die Realisirung dieses Zieles der Gottähnlichkeit ist die Aufgabe der sittlich-religiösen Entwickelung des Menschen auf Grund der ihm anerschaffenen Potenzen und der fortschreitenden Logosoffenbarung; — eine Aehnlichkeit, die aber Ir. auf den „ganzen" Menschen bezieht, in dem Gott verherrlicht werden will, wie er ja auch die Ebenbildlichkeit auf die leibliche Natur so gut wie auf die geistige bezogen hat.

Wenn wir unsern Vater haben sagen hören, der Mensch sey geschaffen nach dem Bilde und (zu) der Aehnlichkeit

„Gottes“, so meint er doch, wo er bestimmter redet: „des Logos“, — in der Konsequenz derselben Motive (S. 447 ff.), die den Logosbegriff überhaupt in seiner Theologie einbürgerten. Er stellt somit den Logos nicht blos als den hin, durch den, sondern auch als den, nach dem und zu dem und auf den hin Gott den Menschen schuf; als das Urbild, wenn auch nicht gerade der Welt, was er nirgends ausdrücklich sagt, wie andere christliche Schriftsteller (Apologeten) dieses Jahrhunderts thun, so doch des Menschen, dieses Höhepunktes der Welt.

Was nun aber noch weiter in diesem Gedanken: „der Mensch sey nach dem Bild und zu der Aehnlichkeit des Logos geschaffen“, Ir. niedergelegt hat, diess alles wird in seiner ganzen Fülle und Bedeutung erst in's Licht treten in seinen Anschauungen von Christus und dem Menschen im Stande der Vollendung. Aber für das, was er dort sich entwickeln und ausreifen lässt, hat er hier den Grund gelegt; hier schon hat er jene Beziehung des Logos auf den Menschen und des Menschen auf den Logosgott festgestellt, die wir von nun an ihren Reichthum, den sie in sich beschliesst, stufenweise werden entfalten sehen: nämlich von Seite des Logos, wie er nicht blos Mensch werden könne sondern es auch werden werde, und von Seite der Menschheit, wie es ihr möglich seyn werde, ihr Ziel zu erreichen, auf das hin sie geschaffen ist, und wie sie es erreichen werde — in Einem wenigstens, den Ir. in dasselbe Verhältniss zur Menschheit stellt, in das er den Menschen zur Welt gestellt hat. Denn das Ideal (Urbild), wornach der Mensch geschaffen wurde, muss sich verwirklichen in der Menschheit und als Mensch, wenn anders nicht die Schöpfung auf halbem Wege stehen bleiben soll, — ein Gedanke, der gerade einem Irenäus, welcher überall auf das Ganze einer Gottesoffenbarung und einer Welt- und Menschheits-Entwickelung ausgeht, ein unvollziehbarer und ein unerträglicher ist, wesswegen er auch ausspricht, dass der Logos, nach dem der Mensch geschaffen sey, von Anfang auch bestimmt sey, Mensch zu werden (s. u.).

Hauptmomente unserer Ebenbildlichkeit mit Gott: '4, 37, 1.

Als die Hauptmomente unserer Ebenbildlichkeit mit Gott nach ihrer geistigen Seite', d. h. unserer geistigen und

Vernunft; sittlichen Austattung bezeichnet Ir. „die Vernunft, die Fähig-
'4, 37, 6. keit zum Urtheilen und Prüfen', und die Freiheit des Willens",
'4, 39, 1. welche „die Erkenntniss des Guten und Bösen"' zur Voraus-
Freiheit. setzung hat. Gleich Justin (S. 214) betont er mit höchster Energie diese Willensfreiheit als Bedingung zur Erreichung der menschlichen Bestimmung. Sie ist ihm ein Grundgesetz der geistigen Natur des Menschen, worin ganz besonders er sich unterscheide von den unvernünftigen und unbeseelten Wesen, welche „durch eigenen Willen nichts thun können, sondern mit Nothwendigkeit und Gewalt zum Guten gezogen werden, ohne individuelle Verschiedenheit und ohne Urtheil, und die nichts anders seyn können als was sie geschaffen
'4, 37, 6. sind'"! Diese Wahlfreiheit, die wir Justin vertheidigen hörten gegen den Fatalismus der Stoiker, verficht Irenäus besonders im Gegensatz gegen die physikalische, die Sittlichkeit in ihrer Grundlage läugnende Betrachtungsweise der Gnostiker, welche lehrten, dass „von Natur" die Einen böse (hylisch), die Andern gut (pneumatisch) geworden seyen (S. 348; 352), und die das Gute wie das Böse nicht als Produkt der Freiheit sondern als ein Natürliches darstellten. Aber, bemerkt Ir., „Getreide und Spreu wohl seyen von Natur das geworden, was sie seyen, der Mensch aber als vernunftbegabt und sonach Gott ähnlich, als frei in seinem Willen und sein eigener Herr sey sich selbst Ursache, wenn er manchmal Getreide und manch-
'4, 4, 3. mal Spreu werde"'. Wären „von Natur die Einen böse, die Andern gut, so würden weder diese darum, dass sie gut sind, Lob verdienen, da sie als solche bereitet sind, noch auch jene Tadel, da sie als solche geschaffen worden sind; weil aber Alle derselben Natur sind, indem sie das Gute festhalten und thun und wiederum es verlieren und nicht thun können, darum auch werden mit Recht von gutgesinnten Menschen und noch vielmehr von Gott die Einen gelobt und erhalten das verdiente Zeugniss der Erwählung des Guten und der Beharrlichkeit, während die Andern angeklagt werden und den verdienten Schaden des Verlustes des Guten davontra-
'4, 37, 2. gen"'. Denn „es hat Gott die Macht zu wählen in den Menschen gelegt, auf dass die, so gehorchten, mit Recht das Gute besässen, das zwar von Gott gegeben, von ihnen aber

bewahrt worden ist, ... obwohl sie es auch nicht hätten bewahren und wirken können. Die aber nicht gehorchten, werden mit Recht als nicht im Besitze des Guten erfunden werden und die verdiente Strafe davon tragen; denn Gott zwar hat gütig das Gute gegeben, sie selbst aber haben es nicht sorgsam bewahrt noch für kostbar gehalten, ... obwohl sie es hätten wirken können, ... sondern die Ueberschwenglichkeit der Güte verachtet"'. Ohne diese Macht der sittlichen '4, 37, 7.
Selbstbestimmung, mit der allerdings auch die Verantwortlichkeit verbunden sey, wäre, fährt Ir. fort, überhaupt gar kein sittliches Gute möglich; und ebenso würde der Ausschluss der eigenen Freithätigkeit das Süsse des Guten und das mit demselben verbundene Wohlgefühl ausschliessen. Denn „könnten wir nichts anders seyn als was wir geschaffen worden sind, so würde das Gute nichts Angenehmes seyn, die Gemeinschaft mit Gott nicht kostbar noch ein Gut, nach dem mit aller Macht zu trachten wäre, weil nicht eine Frucht eigenen Antriebs und Fleisses, sondern von selbst und ohne Mühe eingepflanzt, so dass die Guten keinen Werth hätten, sofern sie mehr von Natur als durch ihren Willen so wären und das Gute von selbst, nicht aber in Folge von Wahl hätten, und desshalb es nicht einmal wüssten, dass schön sey, was gut sey, noch einen Genuss von ihm hätten. Denn welcher Genuss des Guten könnte bei denen seyn, die es nicht kennen? Welche Ehre denen, die es nicht erstrebten? Welche Krone denen, die sie nicht wie Sieger im Kampfe errungen haben'? '4, 37, 6.
Nur „die Krone ist kostbar, die uns durch Kampf errungen ist, nicht aber von selbst zugefallen; und je mehr sie uns durch Kampf zu Theil wird, desto kostbarer ist sie; je kostbarer aber, desto mehr lieben wir sie. Denn nicht auf gleiche Weise wird das geliebt, was von selbst zufällt, wie das, was mit vieler Mühe errungen wird"'. Mit dem Begriff der Frei- '4, 37, 7.
heit steht und fällt somit der Begriff der Sittlichkeit, sittlicher Zurechnung und Verantwortlichkeit, sittlicher Seligkeit und Unseligkeit. Demgemäss ist auch das Gute und das Böse selbst nichts in der Schöpfung unmittelbar Begründetes, nichts Natürliches, noch das Fleisch als solches ein Böses, wie die Gnostiker sagten, noch das Prinzip des Bösen, sondern ein

Ethisches ist das Böse wie das Gute, und „das Gute ist, Gott gehorsam seyn und an ihn glauben und seine Gebote halten, und das ist das Leben des Menschen; wie Gotte nicht gehor-
'4, 39, 1. sam seyn das Böse ist, und das ist der Tod desselben"'.

Indem Ir. die Sache der sittlichen Freiheit gegen ihre Läugner vertheidigt, bestimmt er, indem er hiebei nur den Gegensatz einer Naturnothwendigkeit oder eines äusseren Zwanges im Auge hat, in der Regel (wie wohl er auch noch ein Mehreres [s. u.] kennt) das Verhältniss Gottes zur menschlichen Freiheit dahin, dass Gott den Freien „Rath ertheile"; denn „bei Gott ist nicht gewaltthätiger Zwang; wohl aber wohnt ihm durchweg gute Absicht bei, und darum gibt er Allen guten Rath (durch die Propheten u. s. w.), mahnt, sich ihm zu unterwerfen, zieht vom Unglauben ab; aber mit Gewalt
'4, 37, 1—4. zwingt er nicht"'.

c) Des Menschen Fall und die Folgen desselben.

Anfang der Geschichte des Menschen.

Wenn so das sittlich Gute nicht (so wenig als das Böse) ein Natürliches, also Anfängliches im Menschen ist (noch seyn kann), sondern nur Ziel und Bestimmung, für die er zwar mit allen Anlagen von Gott ausgerüstet ist, die er aber selbstbewusst und durch seinen freien Willen zu verwirklichen hat, um das Ebenbild zur Gottähnlichkeit zu entwickeln, so musste er aus dem Zustand kindlicher Unschuld heraustreten, um „zum Mannesalter heranzureifen"; es musste für ihn ein Entwickelungsgang, eine Geschichte beginnen.

So stellt es Ir. gewöhnlich dar, und so passt es auch ganz in den Zusammeuhang seines Systems. In diesem Sinn sagt er auch von den ersten Eltern, in Erklärung von Gen. 2, 25, „als erst jüngst geschaffen" hätten sie noch keine Kenntniss von Kindererzeugung (= noch kein Bewusstseyn um den Geschlechtsunterschied) gehabt; denn „erst mussten
'3, 22, 4. sie heranwachsen und dann erst sich vermehren"', wornach es scheint, er habe angenommen, die ersten Eltern seyen nicht als Erwachsene erschaffen worden und somit nicht sofort reif zum Ehestande gewesen. Nun finden sich aber auch wieder Aeusserungen bei ihm, welche ihn in derselben Zweideutigkeit,

die wir schon oben in seinen anthropologischen Bestimmungen fanden, zeigen. Da beschreibt er nämlich den Zustand der ersten Menschen nicht so, dass er als der Anfangs- und Ausgangspunkt aller menschlichen Entwickelung erschiene, sondern er gibt ihm Prädikate, die er sonst nur an das Ziel und Ende menschlicher Geschichte verlegt: das Seyn nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes, das Adam nach dem Falle verloren habe (s. o.); da spricht er von dem „Verlust des Gewandes der Heiligkeit, das Adam vom Geiste besessen habe“', und zwar in demselben Zusammenhang, in dem er '3, 23, 5. wieder vom „Verluste des kindlichen Sinnes“ redet.

Im Anschluss an die Erzählung der Genesis lässt Irenäus (Uebertretung des Gebotes Gottes,) die Geschichte, mit der die Menschen aus dem kindlichen Zustande (dem Zustand der Heiligkeit?) heraustreten, mit dem Verbot Gottes und mit der Uebertretung desselben von Seite der Stammeltern, d. h. mit dem Falle beginnen. Die Möglichkeit dieses Falls findet er hinreichend begründet in der Freiheit des Menschen, mit der er auch den Uebergang von der Möglichkeit desselben zur Wirklichkeit motivirt. Doch ist ihm allerdings in diesem Akt ein wichtigster Faktor (durch Verführung des Satans,) die Verführung von aussen, von der die Genesis berichtet, und die ihm Veranlassung zu einer Satanologie gibt, für welche er alle Schriftstellen, die ihm dahin einzuschlagen scheinen, verwendet, und in welcher menschliche und dämonische Geschichte sich in einander verschlingt (s. S. 216). Denn ihm, dem der Gedanke einer allegorisirenden, symbolisirenden Darstellung, einer inneren Geschichte ganz ferne lag, ist es gar keine Frage, dass hinter der Schlange der Satan stecke; nur identifizirt er sie doch nicht geradezu mit ihm, sondern fasst sie nur als „Organ, durch das der Satan den Ungehorsam der Menschen bewerkstelligte; denn er glaubte, er bleibe Gott noch verborgen“ (s. S. 440), und desshalb „gab ihr auch Gott dieselbe Form und Benennung“', '4, Vorr. d. h. darum nenne die Schrift (der h. Geist, Gott; s. S. 400) den Satan auch geradezu Schlange.

Indem nun Irenäus den Satan als den „Ersten und (Satanologie.) Fürsten der Apostasie“' bezeichnet, ist er sich aber bemüht, '5, 40, 1. eine Satanologie aufzustellen, die sich mit seinem Monismus

verträgt. Demgemäss ist ihm, „da Alles von Gott gemacht
ist", auch der Satan „ein Geschöpf Gottes, wie die übrigen
'4, 41, 1. Engel"'; er war ursprünglich „einer jener Engel, die über
den Luftgeist gesetzt sind, wie der Apostel Paulus im Brief
'5, 24, 4. an die Epheser 2, 2 offenbarte"'. Er war daher ursprünglich
auch nicht böse; ist nicht so geschaffen worden, vielmehr
„ist er sich selbst und den Andern die Ursache der Abtrünnig-
'4, 41, 2. keit (von Gott) geworden"'; und eben desshalb nennt ihn Ir.
auch oftmals „den Engel Apostata", was, wie er sagt, auch
das hebräische Wort „Satanas" (nämlich einen Apostata!)
'5, 21, 2. bedeute'. Die Apostasie dieses Engelfürsten setzt nun aber
Ir. in unmittelbarsten Zusammenhang mit der Schöpfung des
Menschen; denn „indem er den Menschen beneidete (die
hohe Stellung und Bestimmung desselben, der nach dem Bilde
Gottes [des Logos] geschaffen und zur Gottähnlichkeit berufen
ist), ist er ein Apostate vom göttlichen Gesetz geworden;
denn der Neid und Gott (Gehorsam gegen Gott) lassen sich
'5, 24, 4. nicht mit einander vereinigen"'. Eifersucht und Neid auf den
Menschen sind also (nach Ir.) die Ursache der Apostasie dieses
Engels gewesen; „denn erst von da an ist er ein Apostate
geworden und ein Feind, als er das Gebilde Gottes beneidete
und es gegen Gott in ein feindliches Verhältniss zu bringen
'4, 40, 3. suchte"'. Nach diesen letzteren Worten ist somit derselbe
Neid auf den Menschen als das Gebilde Gottes, der ihn zum
Apostaten machte, auch das Motiv für ihn gewesen, den
Menschen in eine Bahn zu führen, da derselbe in ein Gott
feindliches Verhältniss käme; — so erst recht ein „Erster
und Fürst der Apostasie", nicht blos als erster Apostate, son-
dern auch als der Urheber aller Apostasie unter den Menschen;
wesshalb auch in der Schrift „alle Abtrünnigen ihm zuge-
'4, 41, 1–2. schrieben werden als seine Kinder"'.

Wenn Ir. den Neid als das Motiv für die „Bosheit des
'3, 23, 1. Satans, der den Menschen verführte"', an den „als ein
Geschöpf Gottes" er doch „kein Recht hatte", bezeichnet, so
setzt er die Verführung selbst darein, dass derselbe „dem
'5, 21, 3. Menschen das Gebot seines Schöpfers zu übertreten rieth"';
als Mittel aber dieser Verführung nennt er „den Vorwand
der Unsterblichkeit", indem der Satan den Menschen ver-

sprach, sie würden wie Götter seyn, — eine „List“ und eine „Lüge“, denn „dass Gott wahrhaft, die Schlange aber eine Lügnerin sey, zeigte sich an dem Erfolg, sintemal der Tod die traf, die gegessen hatten“'. Von Seiten der ersten Men- '5, 23, 1.
schen aber, die sich hatten verführen lassen, bezeichnet Ir. und eigenen sträflichen Leichtsinn.
die Sünde als „Unglauben“ (an Gottes Wort)', als „Hochmuth“ (falsches Gott seyn wollen), in der Regel aber als '3, 24, 4.
„Ungehorsam“', den sie, fügt er bei, „in Leichtsinn zwar, '5, 19, 1.
aber in sträflichem annahmen“', — eine Sünde, die er so '4, 40, 3.
von der eigentlichen Bosheitssünde des Satans selbst oder eines Kain z. B. unterscheidet, deren Folgen aber nichts destoweniger als von durchgreifendem Karakter von ihm bezeichnet werden.

An der Hand der Erzählung der Genesis beschreibt er Die Folgen dieses Ungehorsams:
diese Folgen nach ihren verschiedenen Seiten, die aber unter sich zusammenhängen und sich gegenseitig bedingen. Als unmittelbares Strafurtheil bezeichnet er die Verweisung aus dem Paradies, „von wo aus der Mensch in diese Welt verstossen wurde“', — als dächte er sich diess Paradies als eine '5, 5, 1.
Region analog dem „dritten Himmel des Paulus“ (2. Kor. 12, 2-4; vrgl. S. 346), womit aber streitet, dass er anderswo den ursprünglichen Zustand Adams doch wieder als einen vollkommen irdischen beschreibt. Als weitere „Strafe der Uebertretung empfing der Mann Kummer und irdische Arbeit und das Loos, sein Brod im Schweiss seines Angesichts zu essen und in Erde verwandelt zu werden, wovon er genommen war“; desgleichen auch das Weib; und dazu noch „Schmerzen und Geburtswehen und Dienstverhältniss zum Manne“'. '3, 23, 3.

Wenn aber Ir. dogmatisch den Zustand der gefallenen Menschen beschreibt, so nennt er die Herrschaft des Teufels, das feindliche Verhältniss zu Gott, den Verlust des Ebenbildes und der Aehnlichkeit nach Gott, den Tod.

Indem er in erster Linie den Tod nennt, bezieht er sich der Tod;
auf die göttliche Strafandrohung Gen. 2, 17: „an welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben“, was zum Zeugniss, dass „Gott wahrhaft, die Schlange aber eine Lügnerin sey“, erfolgt sey, denn „zugleich mit der Speise assen sie auch den Tod, weil sie als Ungehorsame assen; der Unge-

'5, 23, 1. horsam gegen Gott aber bringt den Tod"'. Im Interesse der Wahrheit des göttlichen Wortes im hellen Gegensatz zum Lügenwort der Schlange bemüht sich Irenäus nun aber noch bestimmter nachzuweisen, dass die Drohung auch in Beziehung auf das Wort: „an welchem Tage" u. s. w. in Erfüllung gegangen sey. Denn schon im weiteren Sinne lasse sich sagen, dass die ersten Menschen „zugleich mit der Speise auch den Tod gegessen hätten", sofern sie „in Folge dessen dem Tod übergeben und Schuldner desselben geworden seyen durch ihren Ungehorsam". Aber dass sie an dem Tage gestorben seyen, an dem sie gegessen hätten, diess lasse sich nicht allein in dem Sinne erklären, dass man das Sterben als ein dem Gesetze des Todes Verfallenseyn nehme, sondern auch in Bezug auf den Tag selbst; sey es, dass man ihn als Welttag, Weltzeit fasse, denn „der Tag der Schöpfung sey Einer" (d. h. der ganze Zeitraum, in dem die Welt fortdaure, sey Einer), wie es Gen. 1, 5 heisse: „es ward Abend, und es ward Morgen, Ein Tag" (d. h. der ganze Zeitraum der Schöpfung werde durch Abend und Morgen umschrieben, Morgen und Abend aber geben Einen Tag); oder dass man ihn als Lebenszeit Adams fasse, die nicht über 1000 Jahre gedauert habe nach Gen. 5, 4, — eine Zeitdauer, die nach 2. Petr. 3, 8 und Ps. 90, 4 (S. 6) ein Tag vor dem Herrn sey; oder auch in dem allerbestimmtesten Sinne, wenn man den Tag als Wochentag nehme; denn sie seyen gestorben an demselben Wochentag, an dem sie erschaffen worden seyen und gegessen hätten, nämlich an einem Freitag, was man „aus der Heilsgeschichte des Herrn finde", der, „indem er den ganzen Menschen vom Anfang bis zum Ende in sich rekapitulirte, auch dessen Tod und Todestag — den Freitag —
'5, 23, 2. in sich rekapitulirt habe"'.

Aus diesen Argumentationen, die uns wie Spielereien vorkommen, die es aber für Ir. nicht sind, der mit ihnen die Untrüglichkeit des Wortes Gottes und zwar gerade auch des alttestamentlichen in's Licht stellen will, ist zu schliessen, dass er, indem er den Tod oder doch die Sterblichkeit als Straffolge des Ungehorsams darstellte, denselben nicht als schlechthinnige Naturnothwendigkeit und Naturgesetz betrachtete,

sondern annahm, die Menschen wären, wenn sie Gott nicht ungehorsam gewesen wären, auch nicht dem Tode verfallen. Aber wo er auf solche Gedanken näher einzugehen ein Interesse hat wie da, wo er von dem durch Christus uns wieder gewonnenen (unsterblichen) Leben spricht, stellt er es nicht so äusserlich dar, sondern sucht für seine Gedanken eine Vermittlung durch das Prinzip des Geistes und dessen Lebensmacht. Auch bestreitet er da gar nicht, dass der Mensch sterblich sey als blos psychischer, natürlicher; nur behauptet er, „das Fleisch sey wie der Verweslichkeit, so auch der Unverweslichkeit, wie des Todes, so auch des Lebens empfänglich"', nämlich so, dass, wenn der Mensch sich entwickelte '5, 12, 1.
auf dem Wege zur Vollendung hin, der Todeskeim, das Todesprinzip, das in ihm ist, sofern er ein psychischer Mensch ist, überwunden worden wäre durch das Lebensprinzip des geistig gewordenen Menschen, „wie er dereinst auch, wenn er sich zum Besseren wendet und den lebendmachenden Geist annimmt, das Leben finden wird"'. Nun aber „ist das alte '5, 12, 2.
(alt im Gegensatz zum neuen Leben aus dem Geist) Leben verdrängt worden, weil es nicht durch den Geist sondern (nur) durch den Lebenshauch (die Pnoe) gegeben war"'. '5, 12, 1.
Oder, wie Ir. noch bestimmter sagt, „der zu einer lebendigen Seele gewordene verlor das Leben, indem er sich zum Schlechteren wandte"'; denn darin, dass der erste Mensch, '5, 12, 2.
Adam, zu einer lebendigen Seele wurde, sieht Ir. doch nur die Möglichkeit des Sterbens, die ihm zur Wirklichkeit wird dadurch, dass dieser Mensch sich „zum Schlechteren wandte", dass „durch seinen Ungehorsam die Sünde (statt des Geisteslebens) eingezogen ist und durch die Sünde der Tod die Oberhand bekommen hat"'. '3, 21, 10.

Welch' eine grosse Stelle in diesem Systeme die Begriffe von Tod und Leben spielen, die mit den Begriffen von psychischem (animalischem) und geistigem Leben, von Sünde und Gerechtigkeit korrespondiren, werden wir noch deutlicher erkennen, wo von Christus die Rede ist, der Adam gegenübergestellt wird, wie das Leben dem Tode, und von seinem Wiederherstellungs- und Vollendungs-Werke. Hier wie dort

finden wir den Ir. das Leben als ein Prinzip, eine Macht sich denken, die das geistige wie das leibliche Leben umfasst, und hier wie dort lässt er die Kräftigkeit des letzteren bedingt seyn durch die Kräftigkeit des ersteren. Aber hier wie dort geht diese Vermittlung bis zu einer Vermischung des ethischen und physischen Lebens, als ob nicht beide ihr eigenes Gebiet und ihre eigenen Gesetze hätten, und als ob die Macht des ethischen die dem physischen immanenten Gesetze aufheben könnte.

der Verlust des Seyns nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes;

Wenn Ir. im „Tod" die Straffolge der Uebertretung der ersten Eltern nach der physischen Seite darstellte, so bezeichnete er diese Folge nach ihrer ethisch-geistigen Seite als „den Verlust des Seyns nach dem Bild und der
'3, 18, 1. Aehnlichkeit Gotte"'. Aber wie ein ungenauer Ausdruck das ist, ersieht man hier recht deutlich, denn von der „Aehnlichkeit" im strengen Sinne des Wortes konnte er nicht sagen, dass sie verloren gegangen sey, da sie noch gar nicht verwirklicht, sondern erst als Ideal gesetzt war. Aber auch das „Ebenbild" ist nicht eigentlich „verloren gegangen"; denn von der Freiheit, die er doch als ein Hauptmerkmal dieser Ebenbildlichkeit fasst, sagt er nirgendwo, dass der Mensch sie verloren hätte, wohl aber davon, „dass Alle dieselbe Natur haben und im Stande seyen, das Gute beizubehalten und zu wirken, und es aber auch wegzuwerfen und
'4, 37, 2. nicht zu thun"'; dass „nicht blos in den Werken, sondern auch in dem Glauben der Herr des Menschen Willen frei
'4, 37, 5. und autonom erhalten habe"'; und einmal spricht er geradezu von dem „immer Freien und Autonomen im Menschen, das
'4, 15, 2. Gott und seine Gebote immer beobachtet habe"' (sollte wohl heissen: hätte beobachten können). Er hat daher mit dem Verlust der Ebenbildlichkeit nur das sagen können, dass die geistigen und sittlichen Potenzen im Menschen mit der ersten Uebertretung eine Richtung von dem Wahren und Guten ab genommen hätten; und wenn er einmal sagt, der „doch vernünftig geschaffene" Mensch habe „die wahre Vernunft verloren", so findet er diess eben darin, dass er „unvernünftig lebend der Gerechtigkeit Gottes sich widersetzte, indem er sich
4, 3. jedem irdischen Geiste hingab und allen Lüsten fröhnte"'.

Diess führt konsequent auf den Begriff der Herrschaft der Sünde, — den aber Ir. nur selten handhabt, obwohl er einigemal vom Menschen spricht, als der „von der Sünde in Gefangenschaft fortgeführt worden sey", und von Christus, als der „die Sünde zu tödten" kam'. '3, 9, 3; 3, 18, 7.

Um so mehr aber, in fast dramatischer Weise, spricht er von der Gewalt und Herrschaft des Teufels über Adam, der „das erste Geräthe seines Besitzthums wurde, den er auch unter seiner Macht behielt"'; — eine Vorstellung, auf die Ir. gefallen zu seyn scheint durch Kombination der Erzählung der Genesis von der Verführung der Schlange und der Versuchungsgeschichte Jesu mit Schriftstellen wie Matth. 12, 29 und anderen. Und zwar nennt Ir. diese Herrschaft eine unrechtmässige Gott gegenüber, dessen Geschöpf und (somit) Eigenthum der Mensch ist, dagegen bestreitet er nicht, dass sie eine rechtmässige rücksichtlich des Menschen ist, der mit seinem Willen sich „verführen und besiegen" liess; wie denn die Macht, die der Teufel fort und fort über den Menschen ausübt, und die Bande, mit denen er ihn gefangen hält, eben „der Abfall", die „Uebertretung" sind'.

die Herrschaft des Teufels; — '4, 23, 1. — '5, 21, 3.

Wie die ersten Menschen, indem sie sich vom Satan verführen liessen, in dessen Gewalt geriethen, so sind sie durch ihren Ungehorsam zugleich „in ein feindliches Verhältniss zu Gott getreten"', haben „Gott beleidigt"'', sind Schuldner Gottes geworden', denn „den Willen des Teufels thun, heisst abfallen von der Glorie Gottes (s. S. 465)"'.

das feindliche Verhältniss zu Gott. — '5, 14, 3; 5, 17, 1. ''5, 19, 3. — '5, 16, 3. — '5, 22, 2.

Wir werden sehen, wie da, wo Irenäus das Heilswerk Christi beschreibt, alle diese Punkte wieder hervortreten.

In dem Ungehorsam der ersten Menschen sieht nun Ir. zunächst „das erste geschichtliche Eintreten der Sünde in die Menschheit"'; aber zugleich auch den Fall des Menschengeschlechts überhaupt; und die Folgen desselben, die den Adam trafen, sind ihm darum solche, die auch das ganze Menschengeschlecht trafen; denn „der Mensch ist verwundet worden (von der Schlange) in Adam"'; er „ist im Anfang in Adam ungehorsam geworden"'; „im ersten Adam haben wir Gott beleidigt, indem wir sein Gebot nicht erfüllten"'; „durch

Adams Fall und die Menschheit. — '3, 21, 10. — '5, 34, 2. — 'ib. — '5, 16, 3.

den Ungehorsam des einen Menschen sind die Vielen als
'3, 18, 7. Sünder hingestellt worden und haben das Leben verloren"';
'3, 22, 4. „Adam ward der Erstling der Sterbenden"'; „durch Eva ist das
'5, 19, 1. Menschengeschlecht dem Tode verfallen"'; „durch den besieg-
ten Menschen ist der Tod in unser Geschlecht herabgestie-
'5, 21, 1. "ib. gen"'; „der Teufel hat uns im Anfang gefangen fortgeführt""";
„in Adam haben wir das Seyn nach dem Bild und der Aehn-
'3, 18, 1. lichkeit Gottes verloren"'; „durch das Holz (den verbotenen
'5, 17, 3. Genuss vom Baum) sind wir Schuldner Gottes geworden"'.

Man sieht, Ir. erweitert die Geschichte und den (Straf-) Zustand Adams, wie er ihn in der Genesis theils in ausdrücklichen Worten las, theils aus dieser Erzählung (und Kombination mit andern Schriftstellen) folgerte, zu einer Geschichte und einem (Straf-)Zustand der Menschheit; und eben darum ist diese Sache ihm eine so wichtige, weil sie ihm eine Sache der ganzen Menschheit ist. Ein grosser Theil seiner anthropologischen und christologischen Aufstellungen beruht wesentlich darauf, dass ihm das Thun und Leiden Adams ein Thun und Leiden des gesammten Menschengeschlechtes ist.

Man kann nun aber nicht sagen, dass, indem er diess thut, er *ausgegangen* wäre von einer inneren, unmittelbaren Erfahrung menschlicher Sündhaftigkeit und einem darauf gegründeten Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, und dass, indem er den Quellen dieser inneren Beschaffenheit nachgegangen wäre und immer weiter und immer tiefer zurück, diess ihn dann bis zu einer Ursünde der ersten Menschen geführt hätte; sondern er geht *unmittelbar von der Geschichte Adams* und dessen Strafzustand nach der Erzählung der Genesis, die ihm, und zwar in der Art, wie seine Exegese ihn sie erklären lässt, absolute Wahrheit ist, aus; und von da erst über zu den menschlichen Zuständen überhaupt, die *hiernach* bestimmt werden. Was dann den Zusammenhang betrifft, in den er Adam und die Menschheit setzt, oder vielmehr die Identifikation der Zustände Beider, so gibt er als Begründung hiefür nur jene Art mystischer Anschauung: „*in* Adam sind wir verwundet worden", und so fort. Adam und Eva erscheinen ihm so als Universalmenschen, die das ganze Menschengeschlecht in sich befassten. Zwar spricht er einmal

von einer „ersten Geburt, durch die wir den Tod erbten“, im Gegensatz zu der „neuen Geburt, durch die wir das Leben erben“'; und ein andermal von der „Geburt des Todes“, die '5, 1, 3.
man „nicht verlassen werde, wenn man nicht in die neue Geburt aus der Jungfrau übergehe, in die Wiedergeburt durch den Glauben“'. Aber in dem Zusammenhang, in dem von '4, 33, 5.
dieser „Geburt“ die Rede ist, bedeutet sie ebenso wohl „die gewöhnliche Menschenerzeugung“' im Gegensatz zur über- 'ib.
natürlichen Jesu Christi, als unsere Abstammung von Adam her; so dass der zweideutige Ausdruck, mit dem Ir. sein Spiel treibt, wenig beweist. Und ebenso wenig beweisend ist, wenn er (wo er darthun will, dass die Erlösung durch Christus sich bis auf Adam erstrecke, s. u.) sagt, es wäre thöricht, anzunehmen, der, so zuerst in Gefangenschaft gewesen, werde nicht erlöst, wohl aber seine Söhne, die er „in derselben Gefangenschaft erzeugt habe“'. Man kann daher nicht sagen, '3, 23, 2.
dass Ir., indem er die Schuld und den Strafzustand Adams zugleich als den der Menschheit darstellt, zur Begründung dieser Selbigkeit über die mystische Idee von der Einheit des Menschengeschlechts in Adam hinausgegangen wäre oder dass er diese vermittelt sich gedacht hätte durch Erblichkeit in Folge der Abstammung (in der Weise des späteren Tertullian); denn was wir ihn diessfalls haben bemerken hören, ist nur vorübergehend von ihm hingeworfen, zweideutig und rhetorisch gehalten, und auch gar nicht einmal zum Zweck der Begründung eines solchen Zusammenhangs gesagt, wie er sich auch nirgends zur Aufgabe gemacht hat, weiter darüber zu reflektiren. Es genügt ihm an der Formel: „in Adam“. — Wenn wir nun noch die Schilderungen überschauen, die er von dem Zustand der adamitischen Menschheit macht, so finden wir, dass sich dieselben mehr auf unser Verhältniss nach aussen oder zu unserer leiblichen Natur, als auf unsere innere sittlich-geistige Natur und unser Seelenleben beziehen; Teufel und Gott, Tod und Leben — das sind die Hauptbeziehungen, nach denen er den Fall und dessen Folgen, d. h. die Zustände der adamitischen Menschheit schildert. Es ist ganz wie mit Adam selbst.

Andere Betrachtungsweise des Ir.: Adam = natürlicher Anfang (J. Christus = Vollendung) der Menschheit.

Aber Ir. hat auch den adamitischen Zustand und den durch Christus herbeigeführten nicht blos in dem Verhältniss betrachtet wie Fall und Wiederherstellung, sondern auch geradezu nur wie natürlichen Anfang und schliessliche Vollendung, wie „seelisch" und „geistig"; denn „wie im Anfang unserer Bildung in Adam der Hauch des Lebens von Gott mit dem leiblichen Gebilde vereint den Menschen beseelte und ein vernünftiges Wesen darstellte, so hat am Ende das Wort des Vaters und der Geist Gottes, verbunden mit der alten Substanz der Bildung Adams, den lebendigen und vollkommenen Menschen hervorgebracht, so dass, wie wir in dem Seelischen alle gestorben sind, wir so in dem Geistlichen alle lebendig werden. Denn nicht ist Adam den Händen Gottes entflohen, zu denen der Vater spricht: lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniss. Und desswegen haben am Ende nicht nach dem Willen des Fleisches, noch nach dem Willen eines Mannes, sondern nach dem Wohlgefallen des Vaters seine Hände den lebendigen Menschen vollendet, damit Adam nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes werde"'.

'5, 1, 3.

Es genügt an dieser Darstellung, um erkennen zu lassen, wie verschieden Ir. ist von der nordafrikanischen Lehrbildung eines Tertullian und Augustin in diesen anthropologischen Dingen. Aber seine Opposition war eben auch nach einer ganz andern Seite hin gekehrt, und desshalb war auch seine Position eine andere. Denn dass er, um die Menschheit vor und ausser Christus zu bezeichnen, auf Adam zurückging, das lag zunächst in seiner Tendenz, der zerstückelnden Weltanschauung seiner Gegner gegenüber eine einheitliche Anschauung von der Menschheit zu gewinnen, die er in Adam und Christus findet, in denen sie ihm nach ihrem Anfang und ihrem Schluss, nach ihrer Tiefe wie nach ihrer Höhe aber als die Eine und selbe sich zusammenfasst.

d) Der gefallene Mensch und sein Gott; Versuch einer Theodizee.

In dem Bilde, das Irenäus von dem Zustande der ersten Menschen entwirft, haben wir zweierlei Darstellungen sich kreuzen und mischen sehen, oder vielmehr, Ir. hat zweierlei Bilder entworfen. In dem einen stellt er den anfänglichen Zustand als einen vollkommenen dar, den Menschen als geschaffen nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes und als schon im völligen Besitzstand derselben. Aber diese Darstellung tritt, wie wir bemerkten, nur an gewissen Orten und zu gewissen Zwecken hervor, passt aber in das Grosse und Ganze des Systems nicht. Nach der andern denkt sich Ir. den anfänglichen Menschen als noch nicht im Besitze der Vollkommenheit, als noch erst in einem Anfangs-, im "Kindes"-Zustande: als nur erst „animalisch-psychisch", aber dazu bestimmt, ein „pneumatischer" Mensch zu werden und zur Aehnlichkeit Gottes zu reifen. Rechtfertigung Gottes

Der „Neid" des Satanas und der „sträfliche Leichtsinn" des Menschen hat indess die Erreichung dieses Zieles auf dem geraden und nächsten Wege vereitelt. So schien es nun, als wäre Gott „besiegt", als hätte dagegen Satanas seinen Zweck erreicht'. Doch, sagt Irenäus, „Gott ist unbesiegbar und langmüthig"'; und „herrscht Satanas über die Menschen, so herrscht Gott über Satanas"'. Und so „trat denn die gesammte Heilsveranstaltung in's Werk, damit Gott nicht besiegt, noch seine Kunst entkräftet würde"'.

'3, 23, 1. 'ib. '5, 22, 1. '3, 33, 1.

In dieser Art lässt Ir. die Heilsökonomie begründet seyn in der „Unbesieglichkeit" Gottes, der das Werk seiner Hände nicht kann fallen lassen, und in seiner „Langmuth"; zugleich aber auch im Menschen selbst und seiner Natur, diesem Werk der göttlichen Kunst, das zwar für den Anfang zuliess, dass es zu Falle kam, das aber nichtsdestoweniger auf das Ziel der Aehnlichkeit Gottes angelegt ist. Noch mehr! Eben der Fall, weit entfernt, dass durch ihn nun Gott besiegt wäre und der Mensch verloren ginge, dient nur zu einer grösseren Manifestation der göttlichen Macht und Güte, wie zum Nutzen des gefallenen Menschen selbst; diess sind die weiteren Ge-

danken des Irenäus, die er in dem von ihm so unzähligemal gebrauchten Worte „Heilsökonomie“ zusammengefasst hat, welches das Heil und seine Erscheinung in den den verschiedenen Bedürfnissen und dem Zustand der Menschheit angemessenen Erscheinungsformen, in seinen Stufen und seiner allmähligen Reifung bis zur Menschwerdung des Heilands selbst und bis zur Vollendung der diess Heil aufnehmenden Menschheit in sich begreift.

Hiermit haben wir kurz die Fragen und Einwürfe, die aus Anlass des Falles, seiner Möglichkeit schon und noch vielmehr seiner Wirklichkeit, seiner Unvereinbarkeit oder Vereinbarkeit mit der Idee Gottes wie des Menschen sich erhoben, aber auch vorläufig schon die Antwort des Ir. hierauf angedeutet, die eine Art Theodizee bildet und seine Gedanken von der Entwickelung der Menschheit und ihrer göttlichen Erziehung in ein helles Licht stellt.

hinsichtlich der Möglichkeit des Falls (der Sünde) des Menschen;

Die erste Frage betraf nur erst die Möglichkeit des Falles, welche die Freiheitsfrage in sich schloss, über die wir Ir. bereits gehört haben, dem, wie dem Justin, die Entwickelung und die Geschichte des Menschen auf die Freiheit angelegt ist. Die Möglichkeit des Falles schloss aber auch die Vorstellung von dem anfänglich noch unvollkommenen, dem „Kindes“-Zustand der ersten Menschen in sich. „Konnte nun Gott den Menschen nicht von Anfang an als einen vollkommenen darstellen“? Es war diess eine Frage, deren Beantwortung für Ir. schon um desswillen von Wichtigkeit war, als sie den Gnostikern zu begegnen hatte, die aus diesem unvollkommenen Naturstand des Menschen auch auf einen unvollkommenen Schöpfer schliessen zu dürfen sich berechtigt glaubten.

4, 38, 1; 4, 37, 6.

Indem nun Ir. zur Beantwortung schreitet, bemerkt er, das Requisit einer a priori'schen Vollkommenheit für den Menschen sey ein unmögliches nicht zwar vom Standpunkte Gottes, wohl aber vom Standpunkte des Menschen als eines geschöpflichen und dem Gesetz und der Ordnung zeitlicher Entwickelung unterworfenen Wesens. „Gott als dem Unveränderlichen und Ungezeugten ist an und für sich Alles möglich; was aber von ihm geschaffen worden, das muss, wiefern

es später den Anfang seines Werdens hatte, insofern auch dem, der es geschaffen, nachstehen; denn das jüngst Gewordene kann nicht ein Ungewordenes seyn; wiefern es aber nicht ungeworden ist, insofern steht es auch dem Vollkommenen nach; wiefern es aber jünger ist, insofern ist es auch im Kindesalter; insofern auch noch ungewohnt und ungeübt zur Vollkommenheit. Wie nun zwar die Mutter dem Kinde eine vollkommene Speise reichen kann, dieses dagegen nicht im Stande ist, eine Speise zu sich zu nehmen, die für ein höheres Alter ist: so konnte zwar auch Gott selbst dem Menschen von Anfang an die Vollkommenheit verleihen, der Mensch aber war nicht im Stande sie aufzunehmen, denn er war noch ein Kind';... noch auch, wenn er sie aufgenommen, '4, 38, 1.
sie zu fassen, noch wenn er sie gefasst, sie festzuhalten'.... '4, 38, 2.
Nicht also auf Seite Gottes liegt die Unmöglichkeit und das Bedürfniss, sondern auf Seite des jüngst gewordenen Menschen, weil er nicht ungeworden war"'. 'ib.

Hat nun zwar Gott den Menschen nicht sofort als vollkommenen erschaffen können, so hat er es ihm doch von vornherein als sein Ziel und seine Bestimmung gesetzt, vollkommen zu werden in stufenweiser zeitlicher Entwickelung, und hat ihn von vornherein darauf angelegt und dafür ausgestattet; — ein Ziel, zu dem der Mensch auch hinanreifen wird, wenn er der Ordnung Gottes folgt. „Darin unterscheidet sich ja der Mensch von Gott, dass, während Gott schafft, der Mensch dagegen wird; während der Schöpfer immer derselbe ist, der Mensch dagegen als Geschöpf einen Anfang nehmen und zunehmen und wachsen muss. Und Gott ist es, der wohlthut; dem Menschen aber wird wohlgethan. Gott ist in allen Stücken vollkommen, sich selbst gleich und ähnlich, ganz Licht und ganz Vernunft, ganz Wesen und Quell aller Güter; der aber fortschreitet und hinanwächst zu Gott, ist der Mensch. Denn wie Gott immer derselbe ist, so wird der Mensch in Gott erfunden, immer fortschreitend zu Gott; denn Gott hört zu keiner Zeit auf, dem Menschen wohlzuthun und ihn zu bereichern, noch hört der Mensch auf, Wohlthaten zu empfangen und von Gott bereichert zu werden. Denn das Gefäss der Güte Gottes und das Organ seiner Verklärung (s. S. 465)

ist der Mensch, der dem dankbar ist, der ihn gemacht hat;
hingegen aber auch das Gefäss des gerechten Gerichtes Gottes
ist der Mensch, der ihm undankbar ist und seinen Schöpfer
'4, 11, 2. verachtet und sich seinem Wort nicht unterwirft"'. Des
Menschen Sache also ist es, sich von Gott erziehen zu lassen.
„Da du Gottes Werk bist, so erwarte nur die Hand deines
Künstlers, der Alles zu rechter Zeit macht, zur rechten Zeit
nämlich, was dich betrifft, der du gemacht wirst. Biete ihm
aber dein Herz als ein weiches und lenksames dar und be-
wahre die Gestalt, in der dich der Künstler gebildet hat, und
habe in dir Feuchtigkeit, auf dass du nicht verhärtet die
Spuren seiner Finger verlierest. Erhältst du aber in dir das
Gefüge, so wirst du zum Vollkommenen aufsteigen; denn was
von Lehm in dir ist, wird von Gottes Kunst verdeckt. Seine
Hand hat an dir die Substanz gebildet; sie wird dich von
Innen und Aussen mit reinem Gold und Silber überziehen
und dich so fein schmücken, dass selbst der König nach deiner
'4, 39, 2. Schönheit begehren wird"'. „Glaubst du aber nicht an ihn
und entziehest du dich seinen Händen, so wird die Ursache
der Unvollkommenheit in dir seyn, der du nicht gehorcht hast,
nicht aber in dem, der dich berufen hat. . . . Und darum ist
Gottes Kunst nicht mangelhaft, denn er ist im Stande, aus
Steinen Kinder Abrahams zu erwecken, sondern der sie nicht
erlangt, ist sich selbst die Ursache seiner Unvollkommenheit.
Denn das Licht ist nicht unkräftig um derer willen, die sich
selbst blind sind; sondern während es bleibt, was es ist, ver-
bleiben die Verblendeten aus eigener Schuld in der Blindheit;
denn das Licht unterwirft sich Niemanden durch Gewalt, so
wenig als Gott Jemanden zwingt, der seine Kunst nicht in sich
bewahren will. Die daher von dem väterlichen Lichte abge-
fallen sind und das Gesetz der Freiheit übertreten haben, sind
'4, 39, 3. aus eigener Schuld abgefallen"'. Dagegen wird der Mensch,
der in dem Gehorsam unter Gott verbleibt, obwohl geschaffen,
doch „wegen der überschwänglichen göttlichen Güte wachsend
und länger fortdauernd die Herrlichkeit des Ungeschaffenen
erlangen, da Gott das Gute neidlos verleihet; denn sofern er
zwar geworden ist, ist er nicht selbst Ungewordener; sofern
er aber lange Zeit dauert, wird er die Kraft des Ungewordenen

erhalten, indem Gott ihm umsonst das ewige Fortbestehen schenkt (s. „von den letzten Dingen"). Und so hat nun zwar Gott in Allem den Vorrang, der allein Ungewordene und der Erste von Allem und für alle Dinge die Ursache ihres Seyns; alles Uebrige aber bleibt in der Abhängigkeit von Gott; Abhängigkeit von Gott aber ist Unvergänglichkeit und die Fortdauer der Unvergänglichkeit die Herrlichkeit des Ungewordenen. Nach dieser Ordnung und in solcher gemessenen Bewegung und durch solche Führung wird der gewordene und gestaltete Mensch nach dem Bild und der Aehnlichkeit des ungewordenen Gottes; indem der Vater wohlwill und befiehlt, der Sohn aber ausführt und in's Werk setzt, der Geist aber nährt und stärkt; und so schreitet der Mensch allmählig fort und gelangt zur Vollkommenheit, d. h. kommt dem Ungewordenen nahe. Denn vollkommen (allein) ist der Ungewordene; dieser aber ist Gott; der Mensch aber musste erst werden, und geworden wachsen, und gewachsen zum Mann reifen, und zum Manne gereift stark werden, und stark geworden verherrlicht werden, und verherrlicht seinen Herrn schauen"'. Daher „sind in allewege die unvernünftig, '4, 38, 3.
welche die Zeit des Wachsthums nicht erwarten und die Schwäche ihrer Natur Gott Schuld geben. Weder Gott noch sich selber kennend sind sie unersättlich und undankbar, und wollen nicht zuerst das seyn, als was sie geschaffen worden sind, leidensfähige Menschen; sondern das Gesetz des menschlichen Geschlechts überschreitend wollen sie, ehe sie Menschen werden, auch schon Gott dem Schöpfer ähnlich seyn.... Erst aber hat die Natur erscheinen müssen; dann hernach muss das Sterbliche von der Unsterblichkeit und das Vergängliche von der Unvergänglichkeit überwunden und verschlungen werden"'. '4, 37, 6.

Hat in dieser Art Ir. den Anfangszustand des Menschen, der allerdings die Möglichkeit des Falles in sich schloss, als einen der Idee Gottes des Schöpfers wie des Menschen als eines Geschöpfes ganz und gar ja allein entsprechenden gerechtfertigt, so war die weitere Frage zu beantworten, wie nun auch die Wirklichkeit des Falles selbst mit allen seinen Folgen sich mit dem Glauben an die Liebe und Allmacht

hinsichtlich der Wirklichkeit des Falls (der Sünde) des Menschen.

Gottes und an die Realisirung der Bestimmung des Menschen vereinigen lasse, oder ob durch denselben die Idee Gottes als des wahrhaft guten und allmächtigen und die Idee des Menschen nicht aufgehoben oder doch geschmälert werde. Bekanntlich argumentirten die Marcioniten schon aus der betreffenden Erzählung der Genesis, es zeuge entweder gegen die vollkommene Güte des Demiurg, dass er dem Menschen ein Gesetz gab, von dessen Beobachtung sein Heil abhangen sollte, während er doch voraussah, dass er es nicht zu beobachten im Stande sey, oder gegen seine Allwissenheit und Allmacht, sofern er nicht voraussah, dass der schwache Mensch durch das böse Wesen werde hintergangen werden, oder es nicht verhindern konnte.

'3, 20, 2. Im Anschluss an Röm. 11, 32' spricht sich nun Irenäus dahin aus, dass der Fall, den Gott zugleich mit dem der-
'3, 20, 1. einstigen Sieg des Menschen durch das Wort' vorausgesehen und darum zugelassen, nur dazu habe dienen müssen, im Menschen das Heil zu befestigen und Gottes Herrlichkeit noch mehr zu erweisen und seinen Heilswillen vollkommener zu realisiren. Fürwahr, „langmüthig war bei dem Fall des Menschen Gott, der den Sieg, der demselben durch das Wort werden sollte, voraussah; denn da die Kraft in der Schwäche vollbracht wurde, so zeigte das (nur um so mehr) die Güte Gottes und die erhabenste Kraft. Denn wie er es geduldig geschehen liess, dass Jonas vom Wallfisch verschlungen würde, nicht damit er verschlungen bliebe und ganz zu Grunde ginge, sondern damit er ausgeworfen sich Gott völliger unterwerfen und den, der ihm unverhoffte Rettung geschenkt, noch mehr preisen und unter den Niniviten noch kräftigere Busse wirken möchte, dass sie sich, erschreckt durch das Zeichen, das an Jonas geschehen, zum Herrn bekehrten, der (auch) sie vom Tode befreite, wie geschrieben stehet Jonas 3, 8–9: so hat auch von Anfang an Gott es geduldet, dass der Mensch von dem grossen Wallfisch, dem Urheber der Uebertretung, verschlungen ward; jedoch nicht, dass er verschlungen völlig verloren ginge, sondern indem er schon zum voraus die Rettung bereitete und zurüstete, die vom Worte (Logos) durch

das Zeichen des Jonas bewirkt ist für die, welche wie Jonas (Jon. 1, 9) vom Herrn denken und bekennen"'. '3, 20, 1.

Indem sich Irenäus nun zum Menschen wendet, zeigt er, wie demselben durch seinen Fall die erfahrungsmässige Erkenntniss des Guten und Bösen vermittelt worden sey; denn „da Gott Langmuth bezeigte, erkannte der Mensch das Gute des Gehorsams und das Uebel des Ungehorsams, damit das Auge des Geistes die Erfahrung von Beidem machend die bessere Wahl nach eigenem Urtheil treffe und fortan niemals träge noch gleichgültig gegen das göttliche Gebot werde, und das, was ihm das Leben nimmt, nämlich: Gott nicht gehorchen, durch Erfahrung kennen lernend, wie böse es ist, nie auch nur versuche; was aber das Leben erhöht, das ist: Gott gehorchen, einsehend, wie gut das ist, mit allem Eifer sorgsam bewahre'.... Wie hätte er aber die Einsicht des Guten haben '3, 39, 1. können, wenn er nicht das Gegentheil kannte! Denn eine erfahrungsmässige Erkenntniss ist sicherer und unzweifelhafter als eine auf blosser Vermuthung ruhende Vorstellung. Denn wie die Zunge durch den Geschmack kennen lernt, was süss und sauer ist, und das Auge durch das Gesicht das Schwarze vom Weissen unterscheidet, und das Ohr durch das Gehör den Unterschied der Töne lernt: so erhält auch der Geist durch die Erfahrung von Beidem die Einsicht des Guten und wird fester zu dessen Bewahrung"'. Diese Erfahrung hin- 'ib. wiederum soll den Menschen zu nur um so tieferem Gefühl der Demuth und Abhängigkeit von Gott führen. Denn (auch) „das waren die gnädigen Gedanken Gottes, dass der Mensch Alles durchmachend und die Erkenntniss des Todes gewinnend und dann zur Auferstehung von den Todten gelangend und durch Erfahrung lernend, wovon er befreit worden, nun allezeit sich dem Herrn dankbar erweise, nachdem er das Geschenk der Unverweslichkeit von ihm erlangt, auf dass er ihn mehr liebe (denn wem mehr vergeben wird, der liebt mehr), sich selbst aber erkenne, wie er sey sterblich und schwach, aber auch Gott, wie der sey unsterblich und mächtig, so zwar, dass er auch dem Sterblichen Unsterblichkeit und dem Zeitlichen Ewigkeit zu verleihen vermöge, und überhaupt

alle die andern herrlichen Eigenschaften Gottes, die sich an
ihm beweisen, dadurch er lerne von Gott denken, wie gross
'3, 20, 2. er sey"'; und dass „fortan kein Fleisch sich vor dem Herrn
rühme, und kein Mensch glaube, seine Unvergänglichkeit hätte
er als eine eigene von Natur, und sich überhebe, als wäre er
'3, 20, 1. von Natur Gott ähnlich"', sondern „lerne, dass er nicht von
sich selbst, sondern durch ein Geschenk Gottes die Unverwes-
'5, 21, 3. lichkeit erhalte"'. Wenn nun der Mensch, „fern von Selbst-
überhebung und Hochmuth die wahre Ansicht von dem, was
geschaffen ist und von dem, der geschaffen hat, welcher ist der
allmächtige Gott und der Allem das Daseyn verlieh, festhält
und in der Liebe desselben und in der Unterthänigkeit und in
der Danksagung verharrt, wird er von ihm immer grössere
Herrlichkeit erlangen und fortschreiten, bis er dem ähnlich
'3, 20, 2. wird, der für ihn gestorben ist..."'. Ueberhaupt, meint Ir.,
lasse sich der Werth einer Sache erst recht schätzen lernen
durch die Erkenntniss und Erfahrung seines Gegentheils,
„denn der Werth des Gesichtes könnte nicht recht von uns
geschätzt werden, wenn wir nicht erkannt hätten, welch' ein
Uebel es wäre, nicht zu sehen; und wie die Erfahrung der
Krankheit die Gesundheit höher schätzen lernt, und die Ver-
gleichung mit dem Licht die Finsterniss, und mit dem Tod
das Leben, so wird auch das himmlische Reich besser von
denen gewürdigt, die das irdische haben kennen lernen. Je
besser es aber von uns gewürdigt wird, desto inniger
lieben wir es, und je inniger wir es lieben, um so herr-
'4, 37, 3. licher werden wir bei Gott seyn"'. So „bestimmte Gott Alles
voraus zur Vollendung des Menschen und zur Wirksamkeit
und Offenbarung seiner Heilsökonomie, damit sowohl seine
Güte sich zeige als seine Gerechtigkeit sich vollziehe, und der
Mensch endlich einmal reif werde, in so Vielem und Grossem
'4, 37, 2. heranreifend zum Sehen und Fassen Gottes"'.

Nachweis, wie in den Heils- und Erziehungsplan Gottes auch der Fall Adams mit seinen Folgen aufgenommen sey.

Demgemäss findet Ir. auch den Fall selbst mit allen seinen Folgen in den Heils- und Erziehungsplan Gottes mit aufgenommen. Und gleich unmittelbar in der Geschichte des Falles, wie ihn die Genesis erzählt, findet er Anknüpfungspunkte dieses Heils. Schon in dem verschiedenen Verhalten

Gottes zur Schlange und zum Menschen. Denn „Gott hat den Adam zwar bestraft (s. o.), nicht aber den Fluch über ihn ausgesprochen, damit er weder ohne Bestrafung gelassen Gott verachte, noch von Gott verflucht ganz zu Grunde ginge"'. '3, 23, 3.
Verflucht aber hat er „die Erde bei seiner (Adams) Arbeit" (Gen. 3, 17), und so, wie „Einer von den Alten" diess erläuterte, „den Fluch auf die Erde übergetragen, damit er nicht am Menschen haften bliebe"'. „Aller Fluch" aber und „in 'ib.
allererster Linie" (Gen. 3, 14) habe die Schlange getroffen, „wie auch der Herr (Matth. 25, 41) andeutete, dass „nicht für den Menschen in erster Linie das ewige Feuer bereitet worden sey, sondern für den, der den Menschen verführt und sündigen gemacht hat, den Fürsten der Apostasie und seine Engel, die mit ihm Apostaten geworden sind; ein Feuer, das dann aber auch mit Recht diejenigen (unter den Menchen) treffen wird, welche, wie jene, ohne Bussfertigkeit in den Werken der Bosheit beharren"'. Denn „den, der den Men- 'ib.
schen verführt hat, hasste Gott; dessen aber, der verführt worden ist, hat er sich allgemach erbarmt"'. '3, 23, 5.

Diese Erbarmung und diese Heilsgedanken findet Ir. weiter darin, dass „Gott Feindschaft setzte zwischen der Schlange und dem Weibe und seinem Samen" (Gen. 5, 15) und so „die Feindschaft, in die die Schlange den Menschen mit Gott bringen wollte, auf sie selbst zurückwandte"', und '4, 40, 3.
diese Feindschaft, sagt er, sey immer mächtiger geworden von Seite des Teufels wie von Seite des Menschen. „Denn weil durch den Menschen seine Apostasie an's Licht gebracht worden und der Mensch der Prüfstein seiner wahren Gesinnung geworden ist (s. S. 478), so hat er sich darum immer mehr dem Menschen feindlich entgegengestellt, ihm das Leben beneidend und Willens, ihn unter seiner apostatischen Macht zu beschliessen"'. Die Feinschaft aber und der Gegensatz des '5, 24, 4.
„Weibessamens" (des Menschen) gegen die Schlange findet Ir. durchgebrochen bis zum völligen Siege in dem, „der zuvor bestimmt war, ihr den Kopf zu zertreten (Gen. 3, 15)", in dem „aus Maria (dem Weibe) Gebornen, den auch der Prophet (Ps. 90, 13) als den Schlangentreter bezeichnete"' (s. u. '3, 23, 7.

Werk Christi). Und so hat denn, schliesst Ir. diese Erörterung, in der er vorläufig beweisen will, wie durch ihre Verführung und den Fall des Menschen die Schlange *schliesslich* doch nicht das erreicht hätte, was *sie* bezweckt habe sondern das Gegentheil, so „hat es denn der Schlange nichts genützt, als sie dem Menschen (den Gehorsam) missrieth, als dass sie den Menschen zum Uebertreter machte und ihn als Anfang und Material ihrer Apostasie hatte; *Gott aber hat*
'3, 23, 8. *sie nicht besiegt.*"'.

Ganz ebenso wird auch die Verstossung aus dem Paradiese, die Entfernung von dem Baume des Lebens, selbst der Tod — alle diese Strafen, von denen die Genesis berichtet, werden dem Ir. unter den erbarmenden Händen Gottes zur ersten Stufe des Heils. Denn das sey geschehen, „nicht dass Gott dem Menschen den Baum des Lebens missgönnte, wie Einige zu sagen wagen, sondern weil er sich desselben erbarmte, auf dass er nicht immer als Uebertreter existirte, und damit seine Sünde nicht unsterblich noch das Uebel endlos und unheilbar wäre. Und das that er, indem er den Tod dazwischen treten liess und so der Sünde ein Ende machte durch die Auflösung des Fleisches in die Erde; damit der Mensch einmal aufhörend der Sünde zu leben und ihr
'3, 23, 6. sterbend Gott zu leben begänne"'. In dieser Art stellt Ir. die in dem Tode mitgesetzte Sterblichkeit noch als eine durch die göttliche Barmherzigkeit geordnete Wohlthat dar.

Alles diess setzt aber voraus, dass *in Adam selbst* noch Anknüpfungspunkte zum Bessern und Guten waren; und so stellt es Ir. allerdings auch dar; denn er betrachtet das Thun Adams zwar als „sträflichen Mangel an Wachsamkeit" (s. o.), aber eben darum doch nicht als ein Thun der Bosheit wie das z. B. des Kain, „der, obwohl von Gott gewarnt, sich doch nicht zufrieden gab, seinen Bruder nur mit Neid und Hass zu verfolgen, sondern noch Sünde auf Sünde häufte, seine Gesinnung durch seine Handlung offenbarend, und seinen Bruder tödtete; und auch an der schlechten That noch nicht genug hatte, sondern von Gott befragt, wo sein Bruder wäre, antwortete: ich weiss es nicht; bin ich der Hüter meines

Bruders? durch diese Antwort das Böse vergrössernd und vermehrend; denn wenn es böse ist, einen Bruder zu tödten, so ist es noch viel schlimmer, so unehrerbietig und frech dem allwissenden Gotte zu antworten, als könnte er ihn hintergehen. Daher hat er auch den Fluch davon getragen, weil er die Sünde von sich ablehnte (= nicht bekannte), Gott nicht scheute, noch über seinen Brudermord erröthete"'. '3, 23, 4.
Ganz anders, ganz „entgegengesetzt" sey alles bei Adam gewesen, in dessen innerem Zustand und Besserungsfähigkeit Ir. die Heilsgedanken Gottes unmittelbar anknüpft, die so zu einer göttlichen Erziehung der Menschheit werden. „Von einem Andern verführt unter dem Vorwand der Unsterblichkeit (schon hier wie ganz anders als bei Kain!) wird er (sogleich nach der That) von Furcht ergriffen und verbirgt sich, nicht als hätte er Gott entfliehen zu können geglaubt, sondern aus Scham, weil er sich als Uebertreter des Gebotes Gottes unwürdig fühlte, ihm unter die Augen zu treten. Die Furcht des Herrn aber ist (Psalm 111, 10; Sprüchw. 1, 7) der Erkenntniss Anfang; die Erkenntniss der Uebertretung aber bewirkt die Busse, den Bussfertigen aber schenkt Gott seine Gnade"'. Diese seine Reue habe Adam auch „thatsächlich" dadurch bezeigt, dass er „nicht mit andern Blättern, die dem Körper weniger beschwerlich und deren doch gewiss viele vorhanden gewesen wären", sondern mit Feigenblättern sich bedeckt habe, — „ein für den Ungehorsamen passendes Gewand" und zugleich „ein rechter Zaun der Enthaltsamkeit für ihn und sein Weib, um die ausschweifende Begierde des Fleisches, da er nun einmal den kindlichen Sinn verloren hatte und auf den Gedanken des Schlechteren gekommen war (d. h. nachdem nun der Geschlechtssinn erwacht war, s. S. 476), zurückzudrängen"; und er würde auch dieses rauhe Kleid, sich selbst erniedrigend, immer getragen haben, wenn nicht der barmherzige Gott ihm statt der Feigenblätter Thierfelle (Gen. 3, 21, vrgl. S. 346) gegeben hätte"'.

'3, 23, 5.

'3, 23, 5.

e) Die Heils- und Erziehungs-Stufen; im Besonderen die alttestamentliche Stufe; Apologie des alten Testamentes; Gesetz und Evangelium.

Die göttliche Erziehung des Menschen; Dass der Mensch dem Ziel, zu dem er von Gott bestimmt, erschaffen und ausgestattet ist, nämlich ein „geistiger", ein „vollkommener" Mensch, ein Mensch „nach der Aehnlichkeit Gottes" zu „werden", mehr und mehr entgegenreife und es endlich erreiche, darauf geht dem Irenäus alle menschliche Geschichte und Entwickelung nach den göttlichen Gedanken, Heilsabsichten und Heilsführungen in ihr. Und zwar nach denselben Liebes- und Heilsgedanken, nach denen er den Menschen schuf und die ganze übrige Natur ihm zum Dienst und zur Förderung (S. 465), und die nicht aufgehoben oder auch nur geschmälert wurden durch den Fall des Menschen, führt nun Gott in der Menschheit sein Werk auch fort und durch; denn „so wenig er im Anfang uns schuf, als wär' er unser bedürftig, so wenig bedarf er auch unseres Dienstes. Sondern indem er will und befiehlt, dass wir ihm folgen sollen, will er nur uns selbst dadurch das Heil verleihen. Denn dem Heilgeber folgen heisst Theil am Heile nehmen, und dem Lichte folgen heisst das Licht empfahen. Die aber im Lichte stehen, erleuchten nicht selbst das Licht sondern werden von ihm erleuchtet und erhellt; sie geben ihm Nichts, empfangen aber von ihm. Und so auch gewährt die Dienstbarkeit gegen Gott Gotte nichts, noch bedarf Gott des menschlichen Gehorsams; wohl aber gibt er selbst denen, so ihm folgen und dienen, das Leben und unvergängliches Wesen und die ewige Herrlichkeit, darum, dass sie ihm folgen und dienen; aber nicht, dass er dadurch eine Wohlthat von ihnen empfinge, denn er ist reich und vollkommen und ohne Bedürfen. Sondern darum will Gott, dass ihm die Menschen dienen, um, weil er gut und barmherzig ist, denen, die in seinem Dienste beharren, wohlzuthun; denn so wenig Gott Jemandes bedarf,
'4, 14, 1. so sehr bedarf der Mensch der Gemeinschaft Gottes"'.

Diese menschliche Geschichte oder vielmehr diese Erweisungen und Offenbarungen Gottes in seiner Menschheit

und deren Erziehung fasst Ir. nun als Ein grosses Ganze, das sich aber durch verschiedene Stufen dem Ziele zu bewegt; — eine der edelsten Ideen, die er ausgesprochen hat und heraus- und an's Licht zu stellen Veranlassung und Aufforderung genug hatte in seiner Polemik gegen die gnostische und marcionitische Annahme eines Gottes der Natur und des alten Testamentes, der nicht der wahre Gott sey, und eines Gottes über diesem, der sich erst in Christus geoffenbart habe, und der der wahre Gott sey. Indem Irenäus diese antimonistische Gottes- und Welt- und Menschheits-Anschauung angriff, begnügte er sich nämlich nicht, sie nur zu bekämpfen, sondern er wollte ihr auch die Wahrheit substituiren, die ihren Verzerrungen zu Grunde lag (S. 332). „Es ist ein und derselbe Gott, der dem Menschengeschlechte von Anfang bis zum Ende in verschiedenen Heilsführungen beistand"' (s. S. 422); „ein und dasselbe Wort, der Sohn, das von Anfang seinem Gebilde beistand und Allen den Vater offenbart, welchen und wann und wie der Vater will"', und „ein und derselbe Geist"', und „Ein Heil für Alle, die an ihn glauben'... aus einem und demselben Gott"''; aber „der Stufen, die den Menschen zu Gott führen, sind nicht wenige"; denn „sollte es einem irdischen und zeitlichen Könige, dieweil er ein Mensch ist, erlaubt seyn, seinen Unterthanen von Zeit zu Zeit grössere Gewährungen zu machen, Gotte aber, weil er derselbe ist, nicht, immer eine reichere Gnade dem Menschengeschlecht zu gewähren und immer mit mehreren Gaben die zu ehren, an denen er sein Wohlgefallen hat? Oder sollte das fortschreiten heissen, dass man einen andern Vater ersinnt ausser dem, der von Anfang verkündiget worden ist, und wieder ausser dem, den man als den zweiten gefunden zu haben glaubt, noch einen dritten"? Ein schöner Fortschritt das, meint Ir., denn da werde man zu einem vierten, fünften und so fort immer fortschreiten müssen, „und so immer meinend fortzuschreiten wird ein solches Denken nie bei Einem Gotte stehen bleiben,... nie Einen Gott finden, sondern immer in dem Abgrund der Unbegreiflichkeit (= des Unendlichen) schwimmen"',

Sie ist Ein grosses Ganze, aber — durch verschiedene Stufen sich bewegend.

'3, 12, 13.
'4, 6, 7.
'ib.
'ib. ''3, 11, 4.
'4, 9, 3.

Der göttlichen Offenbarungs-Stufen und der Bildungs- und Erziehungs-Stufen der Menschheit nimmt also Ir. viele und verschiedene an, denn, sagt er mehr als einmal (auch
'3, 10, 6; 4, 14, 2. vom Logos), der Vater sey „reich und viel (gross)"'; und aber auch die Bedürfnisse der Menschheit seyen mancherlei und verschieden. Doch sey jede dieser Stufen „so, wie sie dem jeweiligen Stande der Menschheit entspreche und zu
'4, 20, 7. ihrem Nutzen geordnet"'. Etwa „wie der Arzt an dem
'4, 20, 2. Krankenbette"', oder „wie ein Baumeister, der seinen Riss mache", so verhalte sich Gott zum Menschengeschlechte und
'4, 14, 2. so habe er die Heilsökonomie entworfen'; denn „Gott thut
'4, 4, 2; 3, 16, 7. Alles mit Maass und Ordnung"'.

Die drei Hauptstufen. So klar sich indess Ir. über diese Stufenfolge war, so wenig will es ihm doch gelingen, die Stufen selbst klar herauszustellen, wenigstens in den Sätzen, in denen man eine Zusammenfassung derselben zu lesen berechtigt ist. Z. B. „es ist ein und derselbe Gott, welcher den Himmel wie ein Buch aufrollt und das Angesicht der Erde erneuert; welcher das Zeitliche des Menschen desswegen gemacht hat, damit er reifend darin die Unsterblichkeit als Frucht bringe, und der das Ewige in seiner Güte umhüllt, um den folgenden Zeiten den überschwänglichen Reichthum seiner Gnade zu zeigen (Ephes. 2, 7); der vom Gesetz und den Propheten ver-
'4, 5, 1. kündet wurde; den Christus als seinen Vater bekannt hat"'. „Zu Zeiten redete Gott mit seinem Geschöpfe, zu Zeiten aber gab er ein Gesetz, zu Zeiten tadelte er es, zu Zeiten ermahnte er es, und zuletzt befreite er den Knecht und nahm ihn an Kindes Statt an und gibt ihm zu seiner Zeit das Erbe der Unverweslichkeit zu seiner Vollendung. Denn er schuf ihn zum Wachsthum und zur Zunahme, wie die Schrift (Gen.
'4, 11, 1. 1, 28) sagt: wachset und vermehret euch"'. „Durch die Schöpfung selbst offenbart das Wort Gott den Schöpfer (s. S. 445);... desgleichen verkündigte das Wort durch das Gesetz und die Propheten sich selbst und den Vater;... und durch das Wort selbst, sofern es sichtbar und fassbar
'4, 6, 6. geworden, wurde der Vater kund gethan"'. Es sind, wie man sieht, drei Heilsstufen, die Ir. unterscheidet; wir können sie

als die Naturstufe, als die alttestamentliche und als
die neutestamentliche bezeichnen.

Unter der Naturstufe befasst Irenäus jene allgemeine Die Naturstufe;
Offenbarung Gottes in der Schöpfung und Natur des Men-
schen; denn wir wissen, dass er die Offenbarung Gottes
durch's Wort im weiteren Sinne mit der Schöpfung selbst
schon beginnen lässt, die er im Gegensatze gegen Marcioni-
itismus und Gnostizismus für eine ganz gotteswürdige Offen-
barung erklärte; auch haben wir ihn aussprechen hören, dass
die Menschen ein unmittelbares Gottesbewusstseyn hätten, das
durch die Schöpfung geweckt und genährt werde (S. 437),
und wenn nun schon, ruft er aus, „die Offenbarung Gottes
durch die Schöpfung allen auf Erde Lebenden das Leben
gewährt, wie viel mehr gibt die Offenbarung des Vaters durch
das Wort Leben denen, die Gott sehen“'! Auch spricht er '4, 20, 7.
gleich Justin (S. 232) von einem „natürlichen“ Gesetz'. Auf '4, 13, 1.
diese Stufe hätte er die Heidenwelt stellen müssen, wenn er
näher auf sie eingegangen wäre; wie er es aber nicht gethan
hat, oder nur einmal vorübergehend (S. 438); auf diese Stufe
stellt er auch den Staat, in dem er zwar nur eine natürliche (der Staat).
Menschenordnung, aber als eine zugleich von Gott gewollte
nach Prov. 21, 1; 8, 15; Röm. 13, 1; 4; 6; Matth. 17, 27
sieht. „Weil nämlich der von Gott abgefallene Mensch so sehr
verwilderte, dass er sogar den Blutsverwandten als Feind sich
achtete, und in aller Gottlosigkeit und in Menschenmord und
Geiz ohne Scheu sich umtrieb, legte ihm Gott menschliche
Furcht auf (denn die Furcht Gottes kannten sie nicht), damit
sie der Gewalt der Menschen unterworfen und durch ihr
Gesetz angehalten doch zu einiger Gerechtigkeit gelangten
und sich gegenseitig im Zaum hielten aus Furcht vor dem
öffentlich aufgestellten Schwert, wie der Apostel sagt Röm.
13, 4. Und darum werden auch die Obrigkeiten selbst...in
dem, was sie zum Umsturz der Gerechten auf ungerechte und
gottlose Weise und gegen das Gesetz und nach tyrannischer
Art verüben, zu Grunde gehen; denn das gerechte Gericht
Gottes kommt über Alle auf gleiche Weise und bleibt bei
Keinem aus.... Zum Wohl der Völker (Heiden) also ist das
irdische Reich von Gott eingesetzt, auf dass die Menschen aus

Furcht vor menschlicher Regierung sich nicht gegenseitig wie Fische aufzehren, sondern durch die Aufstellung von Gesetzen die vielfache Ungerechtigkeit der Heiden zurückgedrängt werde. Und insofern sind diejenigen Diener Gottes, die von uns die Steuern einziehen, indem sie eben hiefür ihren Dienst thun. Wo also Obrigkeiten sind, die sind von Gott verordnet. Denn auf wessen Geheiss die Menschen geboren werden, auf dessen Befehl werden auch die Könige eingesetzt, angemessen denen, die zur selben Zeit von ihnen regiert werden. Denn Einige werden zur Besserung und zum Nutzen der Unterthanen und zur Erhaltung der Gerechtigkeit gegeben; einige aber zur Furcht und Strafe und Bescheltung; andere wieder zum Spott und zur Schmach und zum Uebermuth, so wie sie es auch verdienen, da Gottes Gericht über
'5, 24, 2–3. Alle gleicherweise kömmt"'. Politisches Regiment „ist also nicht vom Teufel, der gelogen hat", Luk. 4, 6; denn „der Teufel, niemals ruhig, lässt auch die Völker selbst nie in Ruhe leben,... und kann nur, was er im Anfang gezeigt hat: nämlich das Herz des Menschen verführen und abziehen zur Ueber-
'ib. tretung der Gebote Gottes"'. Aber politisch Regiment, wenn auch von Gott geordnet, gehört unserem Ir. doch nur der Heidenwelt an; denn dass es einmal ein christliches geben werde, daran zu denken oder gar das zu hoffen verwehrte ihm schon die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi, mit der ohnehin alles politische Regiment ein Ende hat.

Die alttestamentl. Stufe;

Die zweite Stufe, welche die Offenbarungen in sich begreift, in denen Gott (der Logos) näher noch und bestimmter zu den Menschen herangetreten ist als in jener allgemeinen, bezeichnet Ir. als die alttestamentliche, die ihm wieder zerfällt in das Patriarchenthum, in das Gesetzthum des Dekalogs und der Disziplin, und in das Prophetenthum. Auf dieser Stufe wird ihm die Erziehung der Menschheit zu einer Erziehung des israelitischen Volkes, das ihm die Menschheit bedeutet, und auch auf diesen Kreis nur beschränkt er die Offenbarungen Gottes; denn weiter als über dieses Volk hinaus geht sein Blick nicht auf dieser Stufe, die er nur an der Hand des alten Testamentes kennt und nachweist. Doch ist er weit entfernt, das Wesentliche dieser Stufe in einen andern,

einen neuen (substanziellen) *Inhalt* zu setzen, als ihn die Naturstufe hatte; denn nicht blos anerkennt er die Identität desselben auf beiden Stufen, sondern er betont sie recht eigentlich (im Gegensatz gegen den Marcionitismus und Gnostizismus). Wie nämlich Ein Gott ist und Ein Logos, der sich hier wie dort offenbarte, und wie hier keine andere sondern nur eine nähere und bestimmtere Offenbarung desselben Gottes ist, so ist auch an sich wesentlich dasselbe Gottesbewusstseyn und dasselbe Sittengesetz hier wie dort. Allen Unterschied lässt Ir. nur auf die *Form* fallen. Denn da die Menschheit sich nicht in der geraden Linie entwickelte, in der ihr das Sittengesetz wie das Gottesbewusstseyn, das „von
Anfang den Menschen von Gott in's Herz gelegt war"', '4, 15, 1.
immanente Lebensmacht geworden wäre, so musste ihr das natürliche Sittengesetz als *positives*, d. h. in der bestimmten *Form des Buchstabens eines Gesetzes* wieder von Gott gegeben werden, und gleichsam als pädagogisches Hülfsmittel hiezu noch die Disziplin des Zeremonialgesetzes. Das Patriarchenthum aber, mit dem Ir. diese Stufe einleitet, theilt er ihr zwar insofern zu, als der Logos-Gott sich hier schon bestimmter offenbarte (Theophanien); insofern aber wieder nicht, als es gerade „die Väter" sind, die ihm die Naturstufe in ihrer Reinheit repräsentiren; denn „sie waren gerecht und hatten die Bedeutung des Dekaloges in ihren Herzen und Seelen geschrieben; sie liebten nämlich Gott und enthielten sich der Ungerechtigkeit gegen ihren Nächsten, und darum war es nicht nöthig, dass sie mit strengem Buchstaben ermahnt wurden, da sie die Gerechtigkeit des Gesetzes in sich selbst
hatten"', — eine Schilderung, die uns zeigt, wie ferne doch '4, 16, 3.
noch Ir. war, in strengem Sinn seinen dogmatischen Satz zu nehmen, dass in Adam das ganze Menschengeschlecht in Feindschaft mit Gott und in die Gewalt des Teufels gefallen sey; wenigstens spricht er sich nirgends darüber aus, wie er mit diesem Satz jene „Gerechtigkeit" der Väter vereinigt. „Als aber (fährt er fort) diese Gerechtigkeit und Liebe gegen Gott in Vergessenheit gerieth und in Egypten erlosch, so erwies sich Gott nothwendigerweise wegen seiner grossen Güte gegen die Menschen durch eine Stimme und führte das Volk

mit Kraft aus, damit der Mensch wieder ein Schüler und Nach-
folger Gottes würde, und gab das geschriebene Gesetz, den
Dekalog, und befahl (darin) wieder die Liebe gegen Gott und
die Gerechtigkeit gegen den Nebenmenschen, damit der Mensch
(fortan) weder ungerecht noch Gottes unwürdig sey, so durch
den Dekalog den Menschen zubereitend zu seiner Freund-
'4, 16, 3. schaft und zur Eintracht mit seinem Nächsten"'. Dieses Sit-
tengesetz des Dekalog identifizirt aber Ir. seinem substanziellen
Inhalte nach so ganz mit dem natürlichen Sittengesetz und
sondert es so scharf von der „Disziplin", dass er sagt, Gott
habe „zuerst durch die natürlichen Gebote, die er (schon)
im Anfang den Menschen in's Herz gegeben, das ist, durch
den Dekalog, sie ermahnt", denn „wer diese nicht hält, hat
das Heil nicht"; „weiter aber" habe er „nichts von ihnen
'4, 15, 1. verlangt", wie in Deuter 5, 22 zu lesen'. „Als sie sich aber
dazu wandten, ein Kalb zu machen, und in ihren Herzen
nach Egypten sich zurücksehnten, und lieber Sklaven statt
'ib. Freie seyn wollten"', da „gab ihnen Gott durch Moses
besonders noch die Gebote der Sklaverei (das Zeremonial-
'4, 16, 5. gesetz), wie sie für ihre Erziehung passten"' (Deut. 4, 14),
und so „erhielten sie die übrige Knechtschaft, die sie zwar
von Gott nicht trennte, aber im Joch der Knechtschaft sie
'4, 15, 1. hielt"'. Als Präservativ, um das Volk vor dem Rückfall in
'4, 14, 3. den Götzendienst, zu dem es so sehr hinneigte, zu bewahren',
betrachtet Ir. diess Zeremonialgesetz; aber auch ebenso sehr
als disziplinarisch-pädagogisches Mittel, dadurch „Gott als
durch das Zweite zum Ersten rief, das ist durch Bildliches
zum Wahren, durch Zeitliches zum Ewigen, durch Fleisch-
liches zum Geistigen, durch Irdisches zum Himmlischen, wie
auch zu Moses gesagt ward: du sollst Alles nach dem Vorbild
dessen machen, was du auf dem Berge gesehen hast (Exod.
25, 40); denn durch Typen sollten sie Gott fürchten lernen
'ib. und im Gehorsam gegen ihn verharren"'. Endlich hat diess
Zeremonialgesetz dem Irenäus wie dem Justin noch eine
typische Bedeutung, „denn es ward als Typus des Zukünftigen
gegeben, gleichsam als Schattenriss, nach dem Zeitlichen das
'4, 11, 4. Ewige, nach dem Irdischen das Himmlische zeichnend"'.

Diess ist ihm Bedeutung und Werth dieses Zeremonialgesetzes, und er führt das im Einzelnen in einer Weise durch, die ganz an Justin (S. 177 ff.) erinnert. Von der Beschneidung z. B. sagt er, Gott habe sie „nicht gleichsam als vervollkommnende Ergänzung der Gerechtigkeit"' gegeben; denn dass der Mensch „nicht hiedurch gerechtfertigt werde", ersehe man daraus, dass „Abraham ohne Beschneidung und ohne Beobachtung der Sabbathe Gott glaubte und ihm diess zur Gerechtigkeit gerechnet und er ein Freund Gottes genannt wurde" (Jak. 2, 23); und ebenso sey es mit Loth, Noah, Enoch gewesen; vielmehr sey die Beschneidung den Israeliten zunächst „zum Zeichen" gegeben, damit das Geschlecht Abrahams „kennbar" bleibe, „damit sie den Egyptern nicht ähnlich seyen"'. Zum Zeichen aber auch in dem Sinne, dass sie „die geistige" Beschneidung andeuten sollte; denn „die Zeichen des A. T's. waren nicht ohne symbolische Bedeutung, das ist, ohne Inhalt, noch müssig, als die von einem weisen Künstler gegeben wurden"'. In ähnlicher Weise sollten auch die Sabbathe, „die da lehrten einen ganzen Tag im Dienst gegen Gott verharren", symbolisiren, dass das ganze Leben als ein Gottesdienst zu achten sey; „denn wir sind, sagt der Apostel, wie Schlachtschafe geachtet den ganzen Tag; das ist, wir weihen uns und dienen allezeit unserem Glauben und verharren in ihm und enthalten uns von aller Habsucht und haben keine Schätze auf Erden"'. Aber auch „die Ruhe Gottes von der Schöpfung" deute der Sabbath an, nämlich „das Reich, wo der Mensch, der ausgeharret im Dienste Gottes, ruhen und am Tische Gottes theilhaben werde" (vrgl. S. 6). Desgleichen sey es auch mit den Opfern, die „nichts zur Gerechtigkeit und zur Versöhnung Gottes nützten" (s. unten Abendmahl); denn „wenn Gott die Menschen die Gerechtigkeit vernachlässigen und von der Liebe Gottes lassen sah, wie sie aber durch Opfer und andere typische Observanzen ihn zu versöhnen meinten, so hat er sie warnen lassen"; so durch Samuel 1. Kön. 15, 22, so durch David Ps. 40, 7; und „noch deutlicher" spreche er Ps. 51, 18-19, Jes. 1, 11; 16'. Vielmehr sollten die Opfer die Israeliten ableiten, dass sie den Götzendienst der Egypter vergässen', und „das wahre Opfer

'4, 16, 3.
'3, 12, 11.
'4, 16, 1.
'ib.
'4, 17, 1.
'4, 17, 3.

des Herzens, das darbringend sie Gott versöhnen würden, so
dass sie von ihm das Leben empfingen, andeuten und empfeh-
'4, 17, 2. len"', nämlich „Glaube und Gehorsam und Gerechtigkeit, die
'4, 17, 3. Gott von ihnen verlangte um ihres eigenen Heiles willen"';
'4, 17, 6. denn diess sey der wahre „Gottesdienst"', und darum seyen
die Opfer angeordnet worden, nicht aber „um ihrer selbst
'4, 17, 3. willen"'. — Wenn Irenäus von dem „Joch der Knechtschaft"
spricht, so meint er in erster Linie eben diess Zeremonial-
gesetz; allerdings dann aber auch das Gesetz überhaupt als
diesen positiven Buchstaben. — Zu dem „Gesetz" und zu der
„Disziplin" lässt nun Ir. als letztes Moment der alttestament-
'4, 15, 1. lichen Stufe die „Prophetie" hinzutreten', durch die „der
Geist Gottes das Künftige andeutete und uns (zugleich) vor-
'4, 20, 8. bereitete und zurüstete, dass wir uns Gott unterwärfen"';
denn die Bedeutung der Prophetie findet Ir. nicht blos in
der blossen Andeutung des Zukünftigen, sondern auch in
dessen realen Vorbereitung, denn, sagt er in seiner tiefsinnigen
Weise, wie „Gott das Volk (durch das positive Gesetz und
die Disziplin) zurüstete, indem er (so) das ungelehrige Volk
lehrte, ihm zu folgen", so hat er „Propheten auf die Erde
gesetzt, (in ihnen) den Menschen gewöhnend seinen Geist
'4, 14, 2. zu tragen und mit ihm Gemeinschaft zu haben"' (s. u.).

Die neutestamentl. Stufe.

Als die **dritte** Heilsstufe, die sich zu der Naturstufe
und der alttestamentlichen verhält wie Abschluss und Vollen-
dung, bezeichnet Ir. die **christliche Heilsstufe**, die er im
Gegensatze zu der Knechtschaft des Gesetzes die Stufe der
'4, 36, 1. „Annahme an Kindes Statt" zu nennen pflegt' (s. u.). Auf
dieser Stufe tritt die Erziehung der Menschheit wieder aus
der lokalen und nationalen Beschränktheit, in der sie auf der
zweiten gestanden hatte, und wird zu einer wahrhaft mensch-
heitlichen; „seinen Weinberg umgibt der Herr jetzt nicht
mehr umzäunt sondern in die ganze Welt Pflanzern, welche
zu ihrer Zeit die Frucht bringen; denn der Thurm der Er-
wählung ist (jetzt) überall aufgerichtet und gar schön anzu-
schauen (Matth. 21, 33 ff.); denn überall ist die leuchtende
Kirche und überall der Kelter gegraben; denn überall sind,
'4, 36, 2. die den Geist aufnehmen"'.

Und so sind denn, sagt Ir., „verschiedene Stufen und Weisen, auf denen das menschliche Geschlecht zu dem Heil geführt wird"; aber es ist doch „nur Eine Gerechtigkeit"' und nur Ein Gott, der „das menschliche Geschlecht auf diese vielen Weisen nach dem Einen Heilsplan zu dem Einen Heil führt; und darum sagt Johannes in der Apokalypse: und seine Stimme war wie Rauschen vieler Wasser; denn wahrhaft viel sind die Wasser des Geistes, denn reich und gross ist der Vater. Und durch sie alle (= das Menschengeschlecht) hindurchgehend brachte der Logos neidlos denen, die ihm unterthan waren, Nutzen, indem er für jede Stufe der Menschheit ein passendes und (mit dem Ganzen) wohl übereinstimmendes Gesetz (= Heilsökonomie) gab"'. Es ist, wiederholt er immer, „Ein und derselbe Hausvater (Matth. 13, 53), der über das ganze väterliche Haus waltet, den Knechten und den noch Unerzogenen eine angemessenes Gesetz gebend, den Freien aber und durch den Glauben Gerechtfertigten entsprechende Vorschriften mittheilend, und den Kindern ihr Erbe aufschliessend, . . . nämlich das Wort Gottes, unser Herr Jesus Christus, welcher mit Abraham und Moses gesprochen und uns in der neuesten Zeit die Freiheit zurückgestellt und seine Gnade vermehrt hat"'.

Durch alle diese Stufen aber Ein Heil wie Ein Gott.

'4, 36, 7.

'4, 14, 2.

'4, 9, 1.

Wenn in dieser Bestimmung der Heilsstufen und in ihrer Ausführung Ir. nur gleichsam Schattenrisse gegeben hat, so ist er dagegen um so ausführlicher in dem speziellen Punkte des Verhältnisses des alten Testamentes zum neuen, worein näher einzugehen ihn die marcionitische Auseinanderreissung beider Testamente gleichsam nöthigte. Demgemäss betrachtet er das A. T. nach seinem dogmatischen, ethischen, geschichtlichen und prophetischen Gehalt — zum Behuf der Nachweisung, dass ein und derselbe Gott der Gott beider sey, und in beiden eine und dieselbe Offenbarung, die aber stufenweise fortschreite. Gegenüber den extremen Angriffen (S. 374) wird diese Darstellung, die auch auf seine Ansichten von der neutestamentlichen Oekonomie ein vorläufiges Licht wirft, zu einer eigentlichen Apologie des alten Testamentes.

Verhältniss des alten Testamentes zum neuen.

Indem wir ihm zunächst auf seine Erörterungen über den alttestamentlichen Glaubens-Standpunkt folgen, hören

Der alttestam. Glaube.

wir ihn die Verwandtschaft desselben mit dem neutestamentlichen hervorheben; oder vielmehr er sagt: der Glaube sey „ein und derselbe"; und hiefür muss ihm besonders Abraham einstehen, „in dem unser Glaube präfigurirt wurde, und der der Patriarch und gleichsam der Prophet desselben war, wie auf's Deutlichste Paulus im Brief an die Gal. 3, 5 ff. gelehrt
'4, 21, 1. hat"'; denn „jener glaubte wegen der Verheissung Gottes an das Zukünftige, als wäre es schon geschehen; und ebenso blicken auch wir auf ähnliche Weise durch den Glauben auf
'ib. das Erbe, das im Reiche ist"'. Demgemäss ist ihm ein Hauptmerkmal des Glaubens dort wie hier das Vertrauen auf das künftige Heil kraft der Verheissungen Gottes, — weniger im Sinne des Paulus, den er doch zitirt, als des Petrus und des Hebräerbriefes so wie der apostolischen Väter. Aber auch, sofern dieser Glaube sich zugleich praktisch in dem unbedingten Gehorsam gegen Gottes Willen erweiset, ist er „ein und derselbe" dort wie hier, denn „im Vertrauen auf die Verheissungen Gottes verliess Abraham mit Recht seine irdische Verwandtschaft und folgte dem Logos Gottes, mit ihm pilgernd in der Fremde, um mit dem Logos in der Stadt zu wohnen (Hebr. 11, 10); mit Recht verliessen aber auch die Apostel, die aus Abraham abstammten, das Schiff und den Vater und folgten dem Logos; und mit Recht nehmen nun auch wir, die wir denselben Glauben mit Abraham haben, das Kreuz
'4, 5, 4. wie Isaak das Holz auf uns und folgen ihm nach..."'. Und wie nach seiner Beschaffenheit (subjektive), so sey, sagt Ir., der Glaube der nämliche hier wie dort auch in Bezug auf den Gegenstand (objektive); denn hier wie dort sey es „der Schöpfer Himmels und der Erde, der alleinige Gott" (s. S. 438 ff.); und auch in dieser Beziehung heisse es von Abraham, es sey ihm „sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet worden"; denn (nur) „der Glaube an den allerhöchsten Gott
'4, 5, 5. rechtfertiget den Menschen"'. Indessen eben hier, im Punkte des Objektes, findet Ir. doch einen Unterschied im neutestamentlichen Glauben vom alttestamentlichen. „Es ist nämlich im N. T. der Glaube des Menschen an Gott erweitert worden, sofern er als Zusatz den Sohn Gottes empfing, damit auch
'4, 28, 2. der Mensch Gottes theilhaftig würde"'. In der neutestament-

lichen Oekonomie „glaubt man nicht (mehr) blos an den Vater sondern auch an seinen jetzt geoffenbarten Sohn; denn dieser ist es, der den Menschen zur Gemeinschaft und Einigung mit Gott führt"′. Aus diesen letzteren Worten ersieht man ′4, 13, 1.
aber zugleich, wie Irenäus diesen Glauben an den Sohn nicht nur so äusserlich hinstellt als Glaubensartikel sondern auch begründet in seiner ethischen und religiösen Bedeutung für den Menschen; daher er in dem Spruch des Herrn: „wenn eure Gerechtigkeit nicht grösser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Reich Gottes kommen", diess „grösser" eben auch mit auf diesen Glauben an den Sohn bezieht. Ein anderer ist also der neutestamentliche Glaube nicht als der alttestamentliche, aber wohl ist er ein reicherer „Kornelius, wie Petrus Ap.-Gesch. 10, 34–35 deutlich anzeiget, hatte den rechten Gottesglauben"; denn „der Gott, den er vorher verehrte, den er durch das Gesetz und die Propheten vernommen hatte, um dessen willen er auch die Almosen gab, der war in Wahrheit Gott"; nur „fehlte ihm noch die Erkenntniss des Sohnes"′. Ebenso „mangelte ′3, 12, 7.
auch nichts anderes dem äthiopischen Eunuchen (Ap.-G. 8), der von dem Propheten (Jesaias, in dem er las) zuvor unterrichtet worden war: nicht Gott der Vater, nicht die Anweisung zum rechten Wandel war ihm unbekannt, sondern nur dass der Sohn gekommen sey; und als er diess kurz erfahren, zog er freudig seinen Weg"′. Indessen auch der Glaube an ′4, 23, 2.
den Sohn (Christus) war doch kein völlig fremdes Element dem alttestamentlichen Glaubensstandpunkt, denn „an ihn haben Alle geglaubt, die auf ihn hofften, das ist, die seine Ankunft vorherverkündet und seinen Heilsanordnungen gedient haben"′. ′4, 27, 2.

Die alttestam. Ethik.

Aehnlich wie über den Glauben, nur viel ausführlicher, spricht sich Irenäus über die alttestamentliche **Ethik** und ihr Verhältniss zur neutestamentlichen aus. Wenigstens was das Sittengesetz des Dekalog betrifft; denn von dem Ritual- und Disziplinargesetz, von den „Vorschriften, die der Herr dem israelitischen Volke zur Knechtschaft und zum Zeichen gegeben", sagt er, diese habe „der Herr durch den neuen Bund der Freiheit aufgehoben"′. Es ist diess auch ganz in der ′4, 16, 5.

Konsequenz seiner Gedanken (s. o.); aber doch will er es von dem Herrn nicht gelten lassen, dass er, indem er am Sabbathtage heilte, gegen das Gesetz gehandelt habe; „denn das Gesetz gebot wohl von jeder knechtischen Arbeit sich zu enthalten, das ist, von aller Habsucht, die durch Gewerbe und sonstigem irdischen Handel getrieben wird, ermahnte aber, Werke der Seele, die in Rath und guten Reden geschehen, zur Hülfe des Nächsten zu üben; daher tadelte der Herr diejenigen, die ihm ungerechter Weise vorwarfen, dass er am Sabbath heile, denn er löste nicht sondern er erfüllte das Gesetz, indem er den Dienst des hohen Priesters vollzog und vollendete, nämlich für die Menschen zu Gott Fürsprache that, Aussätzige reinigte, Kranke heilte und selbst starb, damit der verbannte Mensch aus seiner Verbannung und Verdammung heimkehren und unerschrocken zu seinem Erbe zurückkehren
'4, 8, 2. könne"'. Und ebenso wenig hätten die Jünger das Sabbathgesetz übertreten durch ihr Aehren-Ausraufen und -Essen am Sabbath; „denn das Gesetz verbot nicht, dass Hungerige am
'4, 8, 3. Sabbath von dem, was da lag, assen"'. Sogar sagt er ganz positiv mit Bezugnahme auf Matth. 23, 2 ff., es habe der Herr das durch Moses gegebene Gesetz, „so lange Jerusalem
'4, 12, 4. stände, zu halten gerathen"'; — was nur auf das Ritualgesetz gehen kann, da er dem Sittengesetz des Dekalog eine bleibende Gültigkeit, also über den Bestand Jerusalems hinaus, zuerkennet. Wir wissen nun nicht, wie er solche Aeusserungen, die im Gegensatz gegen den Marcionitismus ausgesprochen sind, der eben auch in den Sabbathheilungen Jesu eine absichtliche Auflösung (Uebertretung) des Gesetzes des Demiurg fand, mit seinen anderweitigen Behauptungen von der Aufhebung des Zeremonialgesetzes durch den neuen Bund der Freiheit ausglich. Vielleicht lag ihm diese Ausgleichung eben darin, dass der Herr „prinzipiell" zwar das Zeremonialgesetz aufgehoben, doch aber den (Juden-)Christen „angerathen" habe, der Väter Sitte aus Pietätsgründen die kurze Zeit durch noch zu beobachten, als Jerusalem (der jüdische Staat) stände. Jedenfalls erklärt er von dem eigentlichen Sittengesetz, wie es im Dekalog in's Wort gefasst ist, diese „natürlichen und freien und Allen gemeinsamen" Gebote

habe der Herr in ihrer fortdauernden Gültigkeit anerkannt'. 4, 16, 5.
Denn „in dem Gesetz wie in dem Evangelium ist das erste und grösste Gebot, Gott den Herrn aus ganzem Herzen lieben; dann das ihm ähnliche: den Nächsten lieben wie sich selbst"'; 4, 12, 3.
und „so sind in beiden Testamenten die Gebote des vollendeten Lebens dieselben"'. Aber allerdings nicht blos nur bestätigt ib.
hat der Herr im „neuen Bund der Freiheit" das eigentliche Sittengesetz des alten Bundes; er hat es auch „erweitert, vervollkommnet, zur Erfüllung gebracht"'. Nämlich „der Herr 4, 16, 5.
befahl, dass man sich nicht nur von bösen Handlungen sondern auch von den Begierden derselben enthalte"'. „Statt des: 4, 13, 1.
du sollst nicht ehebrechen, gebot er auch nicht einmal zu gelüsten; statt das: du sollst nicht tödten, auch nicht einmal zu zürnen; und statt des Einsammelns des Zehnden alles unter die Armen zu vertheilen; und nicht nur die Nächsten sondern auch die Feinde zu lieben, und nicht nur gerne zu geben und mitzutheilen, sondern auch aus freien Stücken zu geben denen, die uns das Unsrige nehmen"' (Luk. 6, 29). Dieses Zurück- 4, 13, 3.
gehen auf die Wurzel der Gesinnung, das Ir. eine „Erweiterung, Vervollkommnung" des alttestamentlichen Sittengesetzes nennt, findet er auch ganz entsprechend dem Standpunkt der neutestamentlichen Sittlichkeit, die von innen ausgehen soll, frei von der äusseren Zucht und dem Zwang des Disziplinargesetzes; „denn das Gesetz, als für Knechte gegeben, erzog durch das Aeussere, das Sinnliche die Seele, sie wie durch ein Band zur Beobachtung der Gebote hinziehend, damit der Mensch lerne Gott dienen; das Wort aber, indem es die Seele befreite, lehrte durch sie auch von selbst den Körper reinigen. Daher nothwendig war, dass zwar die Bande der Knechtschaft, an die der Mensch sich bereits gewöhnt hatte, weggenommen, anderseits aber die Dekrete (Vorschriften) der Freiheit ausgedehnt würden"'. Diese Vervollkommnung 4, 13, 2.
der alttestamentlichen Ethik in der neutestamentlichen lässt indessen Ir. nicht blos auf die Seite des Objekts des Gesetzes fallen sondern ebenso sehr auf die Seite des Subjekts, „dessen Unterthänigkeit gegen den König erhöht werden musste, damit Keiner, der umkehrte, seines Befreiers unwürdig erscheine; denn wenn zwar die Pietät und der Gehorsam

gegen den Hausvater derselbe ist bei Knechten wie bei Freien
(Kindern), so müssen doch die Freien ein grösseres Zutrauen
haben, weil grösser und herrlicher das Wirken der Freiheit
'ib. ist als der Gehorsam in der Sklaverei"'. Ir., wie man erkennt,
spricht von einer erhöhten Gewissenhaftigkeit auf dem Standpunkt der neutestamentlichen Ethik, wie er sie auch sonst vielfach betont; denn „die Söhne sollen den Vater mehr fürchten
und eine grössere Liebe gegen ihn haben, daher hat er auch
die Furcht vermehrt; da wir wissen, dass wir nicht nur über
unsere Handlungen wie Knechte sondern auch über Worte
und Gedanken Rechenschaft geben müssen, als die wir auch
die Macht der Freiheit empfangen haben, in der der Mensch
mehr sich bewährt, ob er den Herrn scheue und fürchte und
liebe. Daher auch Petrus sagt: wir sollen die Freiheit nicht
zum Deckmantel der Bosheit nehmen, sondern zur Bewährung
'4, 16, 5. und Offenbarung des Glaubens"'. Doch nicht blos ein solches
„Soll" der höheren Gewissenhaftigkeit gegenüber den
gesteigerten Anforderungen des neutestamentlichen Sittengesetzes kennt Ir., sondern, wie schon aus den citirten Worten
erhellt, er weiss auch von einer erhöhten Fähigkeit in uns
zur Befolgung dieses reineren Sittengesetzes; einmal nur schon
(negativ) durch das Gefühl, dass uns das Disziplinargesetz, „die
Fessel der Knechtschaft" abgenommen sey, (wesshalb er auch
so oft von dem neutestamentlichen „Gesetz der Freiheit"
redet); noch viel mehr aber (positiv) durch das Bewusstseyn
der Annahme an Kindes Statt; denn „der Herr schenkt es
ohne Neid reichlich den Menschen durch die Adoption, dass
sie Gott kennen und ihn von ganzem Herzen lieben und ohne
'4, 16, 5. Widerspruch seinem Worte folgen"'. Somit sey auch „in uns
'4, 13, 3. das Gesetz erweitert worden"'; und habe der Herr auch „in
'4, 13, 1. uns die Rechtfertigung des Gesetzes geheftet"' und sey „ein
grösseres Wirken der Freiheit und eine vollere Unterthänigkeit und Anhänglichkeit an unsern Befreier uns eingegraben"; denn „nicht darum hat er uns befreit, dass wir von
ihm abfallen; und Keiner, der ausserhalb der Güter des Herrn
gesetzt ist, kann sich selbst die Nahrungsmittel des Heils
erwerben; sondern damit wir, je mehr Gnade wir von ihm
'4, 13, 3. erlangt haben, um so mehr ihn auch lieben"'. „Diess alles,

schliesst Irenäus in ähnlicher Weise wie er es in Hinsicht des Glaubens gethan hat, „enthält aber keinen Widerspruch und keine Widerlegung des früheren Gesetzes, wie die Anhänger des Marcion behaupten, sondern die Erweiterung und Vervollkommnung"'; denn „das allgemeine, natürliche Sittengesetz ist uns mit jenen gemeinsam; nur hat es bei jenen erst den Anfang und die Entstehung gehabt; bei uns aber hat es die Vermehrung und Erfüllung erlangt"'.

'4, 13, 1.

'4, 13, 4.

Die alttestamentl. Geschichten und der ethisch-religiöse Geist in ihnen.

Aber auch in der alttestamentlichen **Geschichte** oder vielmehr in **einzelnen Geschichten und Phrasen des** A. T's., an denen die Marcioniten besondern Anstoss nahmen, bemüht sich Ir. nachzuweisen, dass in ihnen, wenn recht verstanden, der ethisch-religiöse Geist nicht ein anderer und schlechterer sey, daher auch der Urheber des A. T's., der alttestamentliche Gott nicht ein anderer und niedrigerer als der neutestamentliche. Z. B. wenn es heisse, „Gott habe das Herz des Pharao verstockt" — eine Stelle, welche die Marcioniten anführten als Beweis, wie der alttestamentliche Gott hier als der Urheber der Verstockung erscheine —, so fänden sich, bemerkt Ir., ähnliche Ausdrücke im neuen Testament; z. B. Matth. 13, 10 ff.; 2. Kor. 4, 4; Röm. 1, 28; 2. Thess. 2, 10-12. „Wenn also auch jetzt Gott Alle, von denen er weiss, dass sie nicht glauben werden, da er Alles vorausweiss, ihrem Unglauben überlassen hat und sein Antlitz von Derlei abkehrt und sie in der Finsterniss lässt, die sie sich selbst erwählt haben: was Wunder, wenn er auch damals den Pharao, der nie geglaubt haben würde, sammt den Seinigen ihrem Unglauben überliess"'? Eine Erklärung, die in dem Verstocken nur ein auf das Vorherwissen Gottes vom freien Verhalten des Menschen gegründetes göttliches Verhalten findet. Somit „ist es ein und derselbe Gott, der Blindheit über die verhängt, welche nicht glauben sondern ihn für nichts achten, wie die Sonne, die seine Kreatur ist, über die, welche wegen Schwäche der Augen ihr Licht nicht zu schauen vermögen; denen aber, die ihm glauben und folgen, eine um so vollere und reichere Geistes-Erleuchtung gewährt"'. — In gleichem Grade anstössig (wie wir diess auch noch aus Tertullian sehen) war den Marcioniten die Entwendung der

'4, 29, 2.

'4, 29, 1.

egyptischen Gefässe und Kleidungsstücke durch die abziehenden Israeliten „auf Gottes Geheiss". Aber, meint Ir., der hier wieder dem vielgenannten Presbyter (S. 274) folgt, es sey diess nur eine Schuld der Egypter gewesen schon von Joseph her, dem sie „nicht nur Hab und Gut sondern auch ihr Leben
'4, 30, 1. zu verdanken hatten"'; und dann für die vieljährigen Frohndienste, während deren die Israeliten „ihnen feste Städte
'4, 30, 2. erbauten und ihren Reichthum vermehrten', und doch so übel behandelt wurden". „Was ist also da unrecht geschehen, wenn die Israeliten aus Vielem Weniges nahmen, und wenn sie, die, so sie ihnen nicht gedient haben würden, hätten Vieles haben und als reiche abziehen können, einen sehr kleinen
'ib. Lohn für grosse Dienstschaft nehmend arm abzogen"'? Aber auch im Allgemeinen sieht Ir. — in seltsamer Verwechselung von Sozialem und Rechtlichem — darin nichts Anderes als was im täglichen Leben der Christen noch immer vorkomme in ihrem Verhältniss zu den Heiden und zu ihrem eigenen ehevorigen heidnischen Leben. Wie „der ganze Auszug des Volkes aus Egypten ein Typus und Bild des künftigen Auszugs
'4, 30, 4. der Kirche aus der Heidenwelt ist"', so „folgt auch uns Allen entweder ein kleines oder grosses Besitzthum, das wir aus dem Mammon der Ungerechtigkeit erworben haben. Oder woher die Häuser, in denen wir wohnen, die Kleider, die wir anhaben, die Gefässe, die wir brauchen, und alle die andere Handreichung zu unserem täglichen Leben, als aus dem, was wir uns in Habsucht erworben haben, da wir noch Heiden waren, oder überkamen von heidnischen Eltern oder Verwandten oder Freunden, die es mit Ungerechtigkeit erwarben? um nicht zu sagen, dass wir auch jetzt noch, da wir doch im Glauben stehen, uns erwerben; denn wer verkauft und will nicht von dem, der kauft, gewinnen; und wer kauft und will nicht mit Vortheil kaufen vom Verkäufer? Wer endlich treibt nicht Handel und Gewerbe, um daraus seinen Unterhalt zu
'4, 30, 1. ziehen"'? Wenn man, meint Irenäus in seinem apologetischen Eifer, „einen Vergleich anstellte zwischen den Israeliten und uns, welche würden wohl mit mehr Recht zum Vorschein kommen als die nehmen? jene von den Egyptern, die in Allem ihre Schuldner waren, oder wir von den Heiden, die uns

nichts dergleichen schuldig sind, und von denen wir doch Vortheil und Gewinn ziehen, und das, was sie mit Arbeit sich erwerben, ohne Arbeit als Christen uns aneignen"'? Er '4, 30, 1.
erinnert beispielsweise an den Frieden, den die Welt durch die Römer habe; und „auch wir Christen wandeln ohne Furcht auf den Strassen und segeln, wohin wir immer wollen"'. So '4, 30, 3.
brächten es also „die Bedürfnisse des täglichen Lebens" mit sich, dass auch „jeder Christ" Fremdes an sich herumtrage und nach dem, was doch nicht eigentlich sein sey, begehre; Fremdes allerdings nicht in dem Sinne, „als wenn die Welt Gott nicht angehörte", sondern „sofern wir Derartiges von Andern haben und nehmen, wie dort die Israeliten von den Egyptern". Ir. meint sogar, auf diese Weise eben sey uns ein Mittel an die Hand gegeben, „uns eine Wohnung Gottes aufzurichten" nach Luk. 16, 9, wie dort aus dem den Egyptern Genommenen die Stiftshütte in der Wüste gemacht worden sey; und wenn „wir gerechtfertigt werden durch Wohlthun, welcher Art es auch ist, so geschieht diess eben, indem wir gleichsam mit Fremdem das Unsrige erkaufen"'. '4, 30, 3.
Hätte also „Gott bei jenem vorbildlichen Auszug diess nicht zugestanden, so könnte auch heutzutage bei dem wahren Auszug der Christen im Glauben, dadurch sie aus der Zahl der Heiden genommen sind, Niemand selig werden"'. — In '4, 30, 1.
gleicher Weise bemüht sich Ir. — auch hierin dem alten Presbyter folgend — um die Rechtfertigung von 1. Mos. 19, der Erzählung von der Blutschande Lots mit seinen Töchtern, die den Marcioniten (wie noch später den Manichäern) ebenfalls anstössig und eine Hauptwaffe gegen das alte Testament war. Seine Apologie führt er nun in der Weise, dass er von Lot sagt, er habe, „ohne dass er es wusste und ohne dass er den sinnlichen Begierden fröhnte, (hierin) die Oekonomie vollbracht, durch welche die zwei Töchter, das ist, die zwei Synagogen, welche von einem und demselben Vater ohne Fleischeslust Kinder gebaren, angedeutet wurden"'. Nicht '4, 31, 1.
minder seyen auch die Töchter „zu entschuldigen", da sie „meinten, sie seyen allein mit ihrem Vater zur Erhaltung des Menschengeschlechts übrig geblieben, und darum den Vater täuschten". Durch ihre Worte aber (Gen. 19, 31-32) „wurde

angedeutet, dass Niemand anders der älteren und jüngeren Synagoge die Zeugung von Kindern verleihen könne als unser Vater (= der Logos)". Auch diess, dass Lot, als er sich im Weine berauscht, sich mit seinen Töchtern vermischt habe, sey ein Typus; davon nämlich, „dass das Wort den Lebenssamen, das heisst, den Geist der Vergebung der Sünden, durch den wir belebt werden, in das Menschengeschlecht ergossen habe, als es mit den Menschen speiste und Wein trank" (Matth. 11, 19), d. h. „während seines Lebens und Wandels
'4, 31, 2. unter uns"'. Das „Ganze" aber, das durch Lot angedeutet worden, sey diess: „dass der Same des Vaters aller Dinge, durch welchen Alles gemacht worden ist, nämlich der Geist Gottes sich mit dem Fleisch, nämlich mit seinem Geschöpf, vermischt und vereiniget habe, durch welche Vermischung und Einheit die zwei Synagogen, nämlich die zwei Gemeinschaften sind, die von ihrem Vater lebendige Kinder dem
'ib. lebendigen Gotte gebären"' (vergl. über diese Exegese S. 411). — Wenn nun die Marcioniten insbesondere noch erweisen wollten, dass der alttestamentliche Gott blos ein Gott der Strafgerechtigkeit sey im Gegensatz gegen den Gott des N. T's., der nur Güte und Liebe sey (S. 374; 443), so beeilt sich Ir. nachzuweisen, dass derselbe Geist und Gott der Gerechtigkeit, der im A. T. gewaltet, auch in der neutestamentlichen Oekonomie walte; denn „wie Gott an den Vielen, die sündigten, kein Wohlgefallen hatte, so sind auch hier (Matth. 20, 16) Viele berufen, aber Wenige auserwählt; wie dort die Ungerechten und Götzendiener und Hurer das Leben verloren haben, so geschieht es auch hier (Matth. 25; 41; 1. Kor. 6, 9–10); und wie dort der Zorn Gottes auf die Ungerechten herabgekommen ist, so spricht auch hier der Apostel Röm. 1, 18; und wie dort Gott an den Egyptern, welche Israel ungerecht straften, es gerächt hat, so wird es auch hier geschehen nach Luk. 18, 7–8 und 2. Thess. 1,
'4, 27, 4. 6 ff.' Ja „wenn die Alten, für die der Sohn Gottes noch nicht gelitten, wenn sie sich in Etwas verfehlten und der fleischlichen Lust dienten, solche Schmach traf; was erst werden die dermaligen Menschen erleiden müssen, welche die Ankunft des Herrn verachtet und ihren Lüsten gedient haben! Und

jenen brachte der Tod des Herrn Heilung und Vergebung, für die aber, die jetzt sündigen, wird Christus nicht mehr sterben, denn jetzt herrscht der Tod nicht mehr über ihn, sondern der Sohn wird kommen in der Herrlichkeit des Vaters, von seinen Knechten und Haushaltern das Geld, das er ihnen anvertraut hat, sammt Zins zurückfordernd, und denen er viel gegeben, von denen wird er auch viel fordern"'. '4, 27, 1.
So sey „hier wie dort dieselbe Gerechtigkeit, mit der Gott strafe; nur dort typisch und zeitlich und ein wenig; hier aber wahrhaftig und immer und strenger"'; denn „wie im neuen '4, 28, 1.
Bunde der Glaube der Menschen, so ist auch die Sorgfalt im Wandel vergrössert worden" (s. o.); und „demgemäss ist auch die Strafe derer, die dem Worte Gottes nicht glauben und seine Ankunft verachten und sich rückwärts wenden, eine umfassendere geworden, nicht blos eine zeitliche sondern nun auch eine ewige"'. So wenig aber hinsichtlich der Gerech- '4, 28, 2.
tigkeit ein Gegensatz sey, ebenso wenig sey ein Gegensatz zwischen der alt- und neutestamentlichen Oekonomie hinsichtlich der Gnade und Liebe Gottes, die ebenso gut über die alttestamentlichen Frommen walte wie über die neutestamentlichen; denn darum sey, sagt er, mit dem alten Presbyter den Satz von der Hadesfahrt Christi zu Hülfe nehmend, dem wir schon in Justin's Schriften begegneten (S. 227), darum sey der Herr „in den Hades hinabgestiegen und habe auch jenen die frohe Botschaft von seiner Ankunft gebracht"; und so „hat er auch ihnen gleich wie uns die Sünden verziehen, die wir ihnen nicht anrechnen dürfen, wenn wir anders die Gnade Gottes nicht verachten; denn wie jene uns die Handlungen unserer Unenthaltsamkeit, die wir begingen, ehe Christus in uns sich offenbarte, nicht anrechneten, so ist es auch nicht billig, wenn wir denen, die vor der Ankunft Christi gesündiget haben, ihre Sünden anrechneten"'. — Aber, dass der Judengott '4, 27, 2.
nicht der höchste, der wahre Gott sey, dafür zeuge doch, meinten die Marcioniten, die letzte der jüdischen Geschichten — das Schicksal Jerusalems. Wäre es „in Wahrheit", nicht ironisch nur, wie der Herr Matth. 5, 34–35 gesprochen, „die Stadt des grossen Königs", so wär' es „nicht verlassen". Wogegen Ir. bemerkt, das sey „gerade so, wie wenn Jemand

sagte, wenn die Stoppel von Gott geschaffen wäre, so würde sie nie von der Frucht verlassen, und ebenso würde die Weinrebe, wenn sie von Gott gemacht wäre, nie der Traube entblösst werden. Wie aber jene nicht zunächst um ihrer selbst willen geschaffen sind sondern wegen der an ihnen erwachsenden Frucht, und, wenn diese reif geworden und abgenommen ist, sie selbst verlassen und weggenommen werden als jetzt nicht mehr nützlich zur Hervorbringung der Frucht, so geschah es auch mit Jerusalem, welches das Joch der Knechtschaft an sich getragen hatte, nachdem dann aber die Frucht der Freiheit gekommen und gewachsen und abgeschnitten und in die Scheuer gebracht worden ist, und die so Frucht bringen können, von ihm abgetrennt und in alle Welt zerstreut worden sind, wie Jes. (27, 6) sagt, ist es mit Recht verlassen und zerstört, das einst zwar wohl Frucht getragen hatte, denn aus ihm kam als Frucht Christus nach dem Fleisch und die Apostel; jetzt aber ist es nichts mehr tauglich zum Fruchtbringen. Denn was einen zeitlichen Anfang hat, muss
'4, 4, 1. auch ein zeitliches Ende nehmen"'.

So habe auch „das Gesetz, das mit Moses begonnen, folgerichtig mit Johannes geendet, nachdem Christus zu seiner Erfüllung gekommen"; denn „die Gesetzgebung musste ein Ende haben, nachdem das neue Testament geoffenbaret war". Warum also sollte nicht auch „Jerusalem, das mit David angefangen, nachdem es seine Zeit erfüllt hatte, enden"? Habe doch auch Jesaias 1, 8 schon angedeutet, dass die Oekonomie der Juden nur eine zeitliche sey. Doch „was rede ich von Jerusalem, da sogar die Gestalt der ganzen Welt vergehen muss, wenn die Zeit dazu gekommen seyn wird, damit die Frucht in die Scheuer gesammelt, die Spreu aber zurückge-
'4, 4, 3. lassen und verbrannt werde"'.

Die alttestamentl. Prophetie.

Indem Irenäus den wesentlichen Zusammenhang des alten und neuen Bundes und die Identität des Urhebers beider und des Gottes, der sich in beiden offenbarte, nachweist, führt ihn diess auch noch auf die Prophetie oder vorerst auf die oben von ihm schon in der Erklärung alttestamentlicher Geschichten zu Hülfe genommenen Typik; denn „das erste Testament ist nicht müssig, noch zwecklos, noch wie es sich

eben traf, gegeben worden"' (vrgl. S. 505). Gleich in Abra- '4, 33, 2.
ham, sofern er „nach der Rechtfertigung, die in der Vorhaut des Glaubens gewesen war, den Bund der Beschneidung empfing", sieht er einen solchen Typus; nämlich „in ihm beide Testamente vorbildlich dargestellt und dass er der Vater Aller sey, die dem Worte Gottes folgen und die Pilgerschaft in dieser Welt bestehen, das ist, sowohl derer, die aus der Beschneidung als derer, die aus der Vorhaut gläubig sind; so wie auch Christus der grosse Eckstein ist, der Alles trägt und zu dem Einen Glauben Abrahams diejenigen versammelt, die aus beiden Testamenten tüchtig sind zum Bau Gottes. Aber der Glaube in der Vorhaut, der gleichsam das Ende an den Anfang knüpft, ist der erste und letzte geworden; während die Beschneidung und das Gesetz in die mittleren Zeiten fiel"'. '4, 25, 1.
Desgleichen sieht Ir. in der Zwillingsgeburt der Rebekka „eine Weissagung der zwei Völker, und dass das eine grösser, das andere aber kleiner sey, das eine unter der Knechtschaft, das andere aber frei, doch von Einem und demselben Vater"'. '4, 21, 2.
Zumal aber sieht er einen solchen Typus in der Geschichte Jakobs, der „die Erstgeburt erhielt, als sie sein Bruder verwarf, so wie auch das jüngere Volk den erstgebornen Christus empfing, als ihn das ältere Volk verstiess mit den Worten: wir haben keinen König als den Kaiser. In Christus aber ist aller Segen; und desswegen nahm das spätere Volk vom Vater die Segnungen des früheren Volkes, wie Jakob dessen Segen dem Esau genommen; desshalb hatte sein Bruder die Nachstellungen und Verfolgungen des Bruders zu erdulden, wie auch die Kirche dasselbe von den Juden erleidet. In der Fremde wurden die zwölf Stämme geboren, das Geschlecht Israel, weil auch Christus in der Fremde die zwölfsäulige Grundfeste der Kirche (= die Apostel) erzeugen sollte. Gefleckte Schafe waren Jakobs Lohn; auch Christi Lohn sind Menschen, die aus verschiedenen und mannigfaltigen Völkern zu einer Glaubensgemeinde zusammentreten. Und darum musste auch Jakob von zwei Schwestern Kinder erzeugen, wie Christus aus den beiden Gesetzen eines und desselben Vaters, und ebenfalls auch aus den Mägden (s. S. 201), andeutend, dass Christus dem Fleisch nach aus Freien und Sklaven Kinder

Gottes mache, Allen in gleicher Weise das Geschenk des uns
'4, 21, 3. belebenden Geistes schenkend“'.

Doch ist es vor Allem die eigentliche Prophetie, die
ihm diesen Zusammenhang der alt- und neutestamentlichen
Oekonomie beweist. Das Wort nämlich, „durch welches Gott
Alles gemacht hat, das von Anfang an vorausverkündete, dass
Gott (in Christo) von den Menschen werde gesehen und mit
ihnen auf Erden wandeln und sprechen und seinem Geschöpfe
beistehen werde“, das dann in den letzten Zeiten Mensch
unter Menschen geworden ist, „eben diess Wort ist es, von
dem die Propheten das Charisma der Prophetie empfingen“,
kraft dessen „sie seine Ankunft nach dem Fleische vorher-
'4, 20, 4. sagten“'. Denn „wie konnten sie zu hören und zu sehen
wünschen, wovon Matth. 13, 17 steht, wenn sie nicht seine
Ankunft vorher gewusst hätten? Wie aber konnten sie diese
vorher wissen, wenn sie nicht von ihm vorher die Vorher-
'4, 11, 1. wissenschaft empfangen hätten“'? Somit sind es dieselben
Agenten der göttlichen Offenbarung, dort wie hier: der Logos
und der Geist; denn wie Ir. den Logos als den, „von dem“
die Propheten die prophetische Gabe empfingen, bezeichnet,
so nennt er auch den „Geist Gottes“, den heiligen Geist, der
'4, 20, 8. „durch die Propheten die Zukunft verkündigte“', oder: „durch
den die Propheten und viele Gerechte die Ankunft des Sohnes
'4, 11, 1. vorauswussten“', oder: „in dem die Propheten voraussag-
'4, 20, 5. ten“'; — ohne sich übrigens näher auszusprechen weder über
das Verhältniss des Logos und h. Geistes zu einander in der
Prophetie, noch über das Verhältniss des menschlichen Sub-
jekts zu ihnen in der Prophetie, noch über das Wesen der
Prophetie überhaupt. Nur als ein wesentliches Element in ihr
bezeichnet er das „Schauen Gottes“; denn der Hauptinhalt
aller (alttestamentlichen) Prophetie sey ja eben gewesen, „dass
Gott von den Menschen, die seinen Geist tragen und allezeit
'4, 20, 6. seine Ankunft erwarten, werde gesehen werden“' Deut. 5, 24.
„Da nun der Geist Gottes durch die Propheten das Künftige
andeutete und uns vorbereitete und zurüstete dazu, dass wir
Gotte uns unterwerfen, der Mensch aber Gott nach dem Wohl-
gefallen des h. Geistes dereinst Gott schauen sollte, so mussten
nothwendig die, durch welche das Künftige verkündiget wurde,

den Gott schauen, den sie selbst, wie er dereinst von den Menschen geschaut werden sollte, kund thaten"'. Diess ist die '4, 20, 8.
Begründung dieses „prophetischen Schauens Gottes", das Ir. dem „Abraham und allen andern Propheten"' zuschreibt, und '5, 1, 2.
als Weissagung und Vorbereitung dem Schauen vorangehen lässt, da der Mensch Gott mit Augen sehen und seine Stimme hören wird"' (nämlich Christus); wie in Exod. 33, 21 „der '4, 20, 8.
Logos" andeute, „dass es zwar unmöglich sey, dass der Mensch Gott schaue, dass er aber durch die Weisheit Gottes in den letzten Zeiten ihn schauen werde auf der Höhe des Felsens, das ist, bei seiner Ankunft als Mensch"'. Wenn '4, 20, 9.
daher Ir. von einem prophetischen Schauen „Gottes" spricht, so verwahrt er sich, dass es Gott selbst sey, der je (von den Propheten) geschaut worden sey; denn „nicht selbst im eigentlichen Sinne sahen die Propheten Gott", sondern „die Heilsveranstaltungen Gottes"', „die Abbilder der Klarheit Gottes"''; '4, 20, 10. ''4, 20, 11.
denn „der Vater ist unsichtbar; sein Wort aber zeigte, wie er es wollte und zum Nutzen des Schauenden die Klarheit des Vaters und erklärte die Heilsanstalten"'. „Auf diese 'ib.
Weise sahen sie also den unsichtbaren Gott, wie Jes. 6, 5 sagt; auf diese Weise auch den Sohn Gottes mit Menschen wandeln und verkündigten sie den, der noch nicht da war, wie wenn er schon da wäre, den Leidenlosen als den Leiden preisgegeben, und den, der damals noch in den Himmeln war, als bis in den Tod hinabgestiegen"'. Als die Darstellungs- '4, 20, 8.
mittel aber dieser Prophetie nennt Ir. „das Wort, die typische und symbolische Handlung und die Vision (?), je nachdem der Geist es den Propheten eingab"'; denn „was zu schauen war, 'ib.
sahen (?) sie sichtbar (= malten sie vor Augen), was aber zu hören war, verkündigten sie durch die Rede; was aber zu thun war, vollzogen sie durch Handlungen"', „damit Gott 'ib.
und Gottes Sohn und der Sohn und der Vater nicht nur prophetisch mit Worten verkündet sondern auch geschaut würde von allen geheiligten und in göttlichen Dingen unterrichteten Gliedern, auf dass der Mensch vorbereitet würde und darauf dächte, sich zu der Herrlichkeit zuzurüsten, welche nachmals denen, die Gott lieben, enthüllt werden sollte"'. Als 'ib.
Beispiele dieses prophetischen Schauens Gottes, d. h. der

Heilsanordnungen und Erscheinungsformen des Logos und zugleich als Beispiele der Darstellung dieser Visionen führt Ir. die Erscheinungen (Theophanien) an, die dem Moses (Exod. 33, 21 ff.), dem Elias (2. Kön. 19, 11–12), dem Ezechiel (1, 1 ff.), dem Daniel (2, 34–35; 3, 25; 7, 13–14) und
'4, 20, 10–11. dem Apokalyptiker (Offenb. Joh. 1, 12 ff.) wurden'. Aber auch Beispiele der symbolischen Prophetie führt er mehrere aus dem alten Testament an; z. B. „wie der Prophet Hoseas (1, 2–3) eine unzüchtige Weibsperson zur Ehe nahm", damit andeutend, „dass Gott sein Wohlgefallen haben werde an solcherlei Menschen, um aus ihnen die Kirche zu bilden, die geheiligt werden soll durch die Gemeinschaft mit seinem Sohne, wie auch jenes Weib geheiliget worden ist durch die
'4. 20, 12. Gemeinschaft mit dem Propheten"'. Auch dass Moses „ein äthiopisches Weib nahm und sie zur Israelitin machte", ist ihm eine solche symbolische Handlung, durch die „Moses andeutete, dass der wilde Oelbaum werde in den edlen eingezweigt und seiner Fettigkeit theilhaftig werden; denn weil der Christus, der nach dem Fleische geboren wurde, vom Volke zwar getödtet werden wollte, in Egypten aber, das ist bei den Heiden gerettet wurde, um die Kinder, die dort wären, zu heiligen, wesshalb er auch dort die Kirche errichtete (denn Egypten war anfangs heidnisch, wie auch Aethiopien), darum wurde durch die Vermählung des Moses die Vermählung des Wortes angedeutet und durch die äthiopische Gattin die
'ib. Kirche aus der Heidenwelt"'. Um aber, sagt Ir. schliesslich, die ganze neutestamentliche Heilsökonomie in der alttestamentlichen Prophetie zu finden, müsse man aller Propheten Prophetien zusammennehmen; „denn da auch sie selbst Glieder Christi waren, so offenbarte ein jeder von ihnen, je nachdem er ein Glied war, darnach auch eine Prophetie, doch so, dass alle und die Vielen den Einen vorbildeten und das, was des Einen war, ankündigten; denn wie durch unsere Glieder zwar die Operation des ganzen Körpers sich ausdrückt, nicht aber durch Ein Glied die Figur des ganzen Menschen sondern durch alle: so auch präfigurirten zwar alle Propheten den Einen, jeder aber von ihnen erfüllte, je nach-
'4, 33, 10. dem er ein Glied war, darnach auch eine Heilsveranstaltung"'.

Ir. geht nun aber auch auf den Inhalt dieser alttestamentlichen Prophetie ein, um nachzuweisen, wie der ganze neue Bund in ihr geweissagt sey. Diesen nämlich, oder, wie er sich ausdrückt, „das neue Testament der Freiheit, den neuen Friedensbund, das belebende Gesetz, den in der Wüste entstandenen Weg der Gerechtigkeit und die Flüsse des h. Geistes in trockenem Boden“ (vrgl. S. 184 ff.) liest er in
Jerem. 31, 31, 32; Ezech. 36, 26; Jes. 43, 18–19'; 2, 3; '4, 33, 14.
Micha 4, 2, 3'. Und wie der neue Bund, so „wurde auch '4, 34, 4.
der, der nach dem Willen des Vaters ihn machen sollte, verkündiget und den Menschen geoffenbaret, wie es der Vater wollte, damit sie glaubend an ihn (s. S. 489) immer fortschreiten könnten, und durch die Testamente die Vollendung
des Heiles reife“'. Schon in 1. Mos. 49, 10 ff. findet er nach '4, 9, 3.
Justin's Vorgang (S. 182) eine solche Weissagung auf Christus; denn „es mögen nur die, welche, wie man sagt, Alles durchforschen, diese Zeit untersuchen, in welcher das Szepter und der Führer von Juda genommen wurde, und wer die Hoffnung der Völker sey, wer der Weinstock, wer sein Füllen, was das Kleid, welches die Augen, die Zähne, der Wein, und ein Jedes von den genannten, und sie werden keinen andern
als unsern Herrn Jesus Christus verkündigt finden“'. Auch '4, 10, 2.
den Tag der Passion Jesu Christi habe Moses gewusst (s. S. 320); und selbst die Stunde des Todes — „die Zeit des Untergangs der Sonne“ — und den Ort habe er in Deut.
16, 5–6 angedeutet'. Aehnlich wie von Moses findet Ir. von '4, 10, 1.
den eigentlich so genannten, den späteren Propheten den Herrn und sein Leben vorherverkündet: in Jerem. 17, 9; Jes. 8, 3; 9, 6; 7, 14 „die Vereinigung des Wortes Gottes
mit seinem Geschöpf“'; die Empfängniss der Maria ohne '4, 33, 11.
Zuthun eines Mannes in dem „Stein ohne (Mannes-)Hände
gehauen, Dan. 2, 34'; die Geburt Christi aus einer Jungfrau '3, 21, 7.
in Jes. 7, 14 (vrgl. S. 194); denn „diese Stelle ist nicht, wie Einige derer, die jetzt die Schrift zu erklären wagen, sagen, zu übersetzen: siehe, das Mädchen wird empfangen und einen Sohn gebären, wie Theodotion aus Ephesus und Aquila aus Pontus, beide jüdische Proselyten, erklärten, denen die Ebioniten folgend sagen, Christus sey von Joseph erzeugt worden;

denn jene Weissagung ist geschehen, bevor das Volk nach Babylon auswanderte, das heisst, ehe die Meder und Perser die Herrschaft erlangten, in's Griechische aber von den Juden selbst übersetzt worden lange vor der Ankunft unseres Herrn,
'3, 21, 1. so dass die Uebersetzung ganz unverdächtig ist"' (S. 410). „Was geschähe auch Grosses oder welches Zeichen darin, wenn ein junges Mädchen von einem Manne empfangen und geboren hätte, was ja bei allen Weibern, die gebären, der Fall ist! Aber weil unerwartetes Heil den Menschen werden sollte durch Hülfe Gottes (durch den Gottmituns), geschah unerwartet auch das Gebären einer Jungfrau, sintemal Gott
'3, 21, 6. dieses Zeichen gab, aber kein Mensch es wirkte"'. Auch diess, dass dem David ein König von der Frucht „seines Leibes" versprochen sey, beziehe sich auf die schwangere „Jungfrau", denn es heisse nicht: „von der Frucht seiner Lenden oder Nieren", was „sich auf einen zeugenden Mann und ein von einem Manne empfangendes Weib bezöge". Somit „schloss die Schrift (?; vrgl. dagegen Ap.-Gesch. 2, 30) bei der Verheissung die Zeugungstheile des Mannes aus; ja sie macht von denselben nicht einmal eine Erwähnung, weil der, welcher
'3, 21, 5. geboren wurde, nicht von dem Willen eines Mannes war"'. Des Herrn „Ankunft in Judäa" sieht Irenäus geweissagt in Joel 3, 16; Ps. 76, 3; sein „Kommen aus Bethlehem" in Habak. 3, 3; die „von ihm vollbrachten Heilungen" in Jes.
'4, 33, 11. 35, 5–6; 26, 19; 53, 4'; seinen Einzug in Jerusalem auf einem Eselsfüllen in Zach. 9, 9; in Jes. 50, 6, „wie er seinen Rücken den Geisseln und seine Wangen den Backenstreichen darbiete"; in Jes. 53, 7, dass er „wie ein Schaf zur Schlachtbank geführt"; in Ps. 69, 22, dass er „mit Honig und Galle getränkt"; in Ps. 38, 12, dass er „von seinen Freunden und Angehörigen verlassen werde"; in Jes. 65, 2, dass er den ganzen Tag die Hände ausstrecke; in Ps. 22, 8; 16; 19, dass er „verspottet und verhöhnt werde von denen, die ihn ansehen, und dass seine Kleider getheilt würden"; in Amos 8, 9–10 und Jerem. 15, 9 „die Sonnenfinsterniss, die nach seiner Kreuzigung um die 6. Stunde entstand"; sein Hinabsteigen in den Hades in Jeremias; in Ps. 24, 7–10; 20, 7 seine Auferweckung von den Todten durch den Vater und seine Auf-

nahme in den Himmel (S. 243); in Ps. 110, 1; 45, 3–8 sein Seyn in der Herrlichkeit zur Rechten des Vaters; in Dan. 7, 13; Zach. 12, 10; Jes. 50, 8–9; 2, 17; Malach. 4, 1 die Wiederkunft Christi und sein Gericht'. Denn alle diese pro- '4, 33, 11.
phetischen Stellen, sagt Ir., gingen auf keinen Andern als auf Jesus Christus; man könne aber auch nicht sagen, es sey diess „nur durch einen Zufall eingetroffen"; und die Propheten hätten zwar „einen Andern gemeint, es hätte sich aber auch bei dem Herrn ereignet"; denn „alle Propheten haben dasselbe geweissagt, aber bei Keinem von den Alten ist es eingetroffen; denn bis auf heute gibt es weder einen Vater noch einen Propheten noch einen alten König, an dem im eigentlichen und besondern Sinne so Etwas geschehen wäre" (s. S. 242); sondern der Herr „hat, als er kam, Alles erfüllt, und erfüllt noch in der Kirche bis zur Vollendung das vom Gesetz vorausverkündete neue Testament"'. Mit Beziehung '4, 34, 2.
auf diese Weissagungen auf Christus nennt unser Vater die Schrift selbst (= A. T.) „den in dem Acker, das ist in der Welt verborgenen Schatz" (Matth. 13, 44), Christus aber „den in der Schrift verborgenen Schatz, weil er durch Typen und Gleichnisse angedeutet wurde"; denn „das konnte nicht verstanden werden, ehe die Erfüllung kam", nämlich die Ankunft Christi; wie zu Daniel 12, 4–7 gesagt wurde, und auch Jerem. 23, 20 sagt; denn „jede Prophetie, ehe sie ihre Erfüllung hat, ist den Menschen ein Räthsel; wenn aber die Zeit gekommen und das Prophezeite eingetroffen ist, dann hat sie die sicherste Auslegung gefunden. Und darum gleicht das Gesetz, wie es von den Juden jetzt gelesen wird, einem Mythus (Räthsel), denn sie haben die Erklärung von Allem, die die Ankunft des Sohnes Gottes als Mensch ist, nicht; dagegen von den Christen gelesen ist (das A. T.) ein Schatz, verborgen zwar im Acker, ihnen aber enthüllt durch das Kreuz Christi"' '4, 26, 1.
(vrgl. S. 245).

Somit steht wie die alttestamentliche Glaubenslehre, Ethik und Geschichte, so auch die alttestamentliche Prophetie und ganz vornämlich sie für den positiven Zusammenhang des alten und neuen Testamentes ein und hiermit auch für die Identität des Urhebers beider; denn „woher konnten die

Summa dieser Betrachtung des A. T's.

Propheten die Ankunft des Königs voraussagen und die Freiheit, die von ihm gegeben wurde, und sein Reden und Thun und Leiden und das neue Testament, wenn sie von einem
'4, 34, 3. andern Gott die prophetische Inspiration erhalten haben"'? „Wie konnten die Schriften (A. T.) von ihm Zeugniss geben, wenn nicht von einem und demselben Gott Alles immer durch's Wort den Gläubigen geoffenbaret und angezeigt
'4, 11, 1. worden wäre"'? (vrgl. S. 407).

Das neue Testament in seiner Bezeugung des alten.

Wie so dem Irenäus das alte Testament durch sich selbst seinen Zusammenhang mit dem neuen dokumentirt, so bezeugt ihm auch das neue seinen positiven Zusammenhang mit dem alten. Es sind (ausser den bisherigen Ausführungen) noch besondere ausdrückliche Bezeugungen des Herrn und seiner Apostel, in denen er diess findet und nachweist: der Hausvater (Matth. 13, 52), der aus seinem Schatz Altes und Neues hervorbringt, — „nicht ein Anderer, der Altes und ein Anderer, der Neues hervorbringt, sondern ein und derselbe; unter dem Neuen und Alten aber, was aus dem Schatze hervorgeholt wird, meint der Herr ohne Widerspruch die beiden Testamente, das Ge-
'4, 9, 1. setz und den Wandel nach dem Evangelium"'; der Hausvater, der einen Weinberg pflanzte (Matth. 21, 33 ff.), „ein und derselbe nämlich (Gott Vater), der den Weinberg des menschlichen Geschlechtes pflanzte zuerst durch die Erschaffung Adams und die Erwählung der Väter, dann durch das mosaische Gesetz, dann durch die Propheten, und der zuletzt
'4, 36, 1—3. seinen Sohn sandte"'; der König, der seinem Sohn ein Hochzeitsmahl bereitete und seine Knechte ausschickte (Matth. 22, 2 ff.); „derselbe also, der uns von allen Seiten durch die Apostel berief, dieser berief auch durch die Propheten die Alten"'. Ebenso „wird in dem Gleichniss von den Arbeitern, die zu verschiedenen Zeiten in den Weinberg geschickt wurden, ein und derselbe Herr angedeutet, welcher Einige gleich im Anfang der Welt rief, Andere nachher und wieder Andere in der Mitte der Zeit und Andere schon bei vorgeschrittener
'4, 36, 7. Zeit, so wie Andere am Ende"'. Weitere solche ausdrückliche Bezeugungen Jesu Christi ausser diesen Parabeln findet Ir. in Joh. 5, 46—47, „wo der Herr deutlich sagt, dass Mosis

Aufzeichnungen seine (des Herrn) Worte seyen“'; in Matth. '4, 2, 3.
21, 13 („mein Haus“), „denn nicht das Haus war es, das er beschuldigte, noch das Gesetz, das er tadelte sondern zu erfüllen gekommen war; wohl aber beschuldigte er die, welche vom Haus keinen guten Gebrauch machten und das Gesetz übertraten“'; in Joh. 5, 39; 40; 46, „und allerdings ist der Sohn '4, 2, 6.
Gottes überall in den Schriften Mosis angeführt, nämlich bald mit Abraham redend, bald mit Noah, dem er die Maasse gibt, bald den Adam suchend, bald über die Sodomiten das Gericht verhängend, und dann wieder wenn er erscheint, dem Jakob den Weg zeigt und aus einem Dornbusch mit Moses redet“' '4, 10, 1.
(s. S. 188; 191; 450); in der Versuchungsgeschichte Matth. 7, 10 (s. u.), und „hat hier der Herr durch den Ausspruch des Gesetzes den Abtrünnigen gestürzt, und das Gebot des Gesetzes als seine Willensmeinung bekannt“'. Und wie der '5, 22, 1.
Herr, ebenso, sagt Ir., hätten auch die Apostel gethan und gesprochen, und er führt hiefür eben das an, worin diese noch judaisirten: von Petrus z. B., was Gal. 2, 12–13 geschrieben ist; von Jakobus, wie er „in den alten Observanzen verharrte“'. '3, 12, 15.
Ebenso bezeuge das N. T., dass „alle wahrhaft Gottesfürchtigen (unter den Juden) und die um ihr Heil besorgt waren, zu Christus geeilt und gerettet worden seyen“; Matth. 10, 6; Joh. 4, 41–42; Röm. 11, 26. Und so habe denn auch Paulus das Gesetz „unsern Zuchtmeister auf Christus“ genannt. „Mögen sie daher aufhören, den Unglauben Einiger dem Gesetze zuzuschreiben; denn das Gesetz verbot ihnen nicht, an den Sohn Gottes zu glauben, sondern ermahnte sie vielmehr dazu, indem es zu verstehen gab (4. Mos. 21, 8; Joh. 3, 14 ff.), es könnten die Menschen nicht anders von der alten Wunde der Schlange geheilt werden, als wenn sie an den glauben, der nach der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde am Holze des Martyriums von der Erde erhoben wird und Alles an sich zieht und die Todten belebt“'. '4, 2, 7.

In der Konsequenz dieser Gedanken sagt dann Irenäus in Beziehung auf Joh. 4, 35 ff.: „die Patriarchen hätten das Wort von Christus gesäet, die Kirche aber habe es geerntet, das ist, die Frucht erhalten“'. Er erinnert an Joseph, der '4, 25, 3.
von dem Engel bedeutet und verwiesen auf Jesaias (Matth. 1,

22–23) sofort überzeugt worden sey und Maria bei sich
'4, 31, 1. behalten habe'; an den Eunuchen der Königin von Aethiopien, der ebenfalls „durch die Weissagungen des Jesaias vorbereitet, sofort der Predigt des Philippus glaubte;... und darum hatte Philippus nicht viel Mühe mit ihm, weil er von dem Propheten
4, 32, 2. in der Furcht Gottes vorbereitet war"'; an die Apostel, „die, als sie die verlornen Schafe des Hauses Israel sammelten, aus der Schrift (A. T.) sie ansprachen und bewiesen, dass dieser gekreuzigte Jesus Christus der Sohn des lebendigen Gottes sey, und eine grosse Menge, die Gottesfurcht besass, über-
'ib. zeugten'; an den Herrn selbst, der „sich (Luk. 4, 18) als durch die Prophezeiung des Jesaias vorausverkündigt anzeigte"; an Paulus, den Heidenapostel, der nicht mit Unrecht gesagt habe: „ich habe mehr als sie alle gearbeitet" (1. Kor. 15, 10). Denn „den Israeliten kam die Schrift zu Hülfe, die der Herr bestätiget und erfüllt hat, indem er so kam, wie er vorausgesagt wurde; den Heiden aber war die Lehre gewissermassen eine fremde, neu die Unterweisung, dass die Götter der Heiden nicht nur nicht Götter seyen sondern Idole von Dämonen, dass aber nur Ein Gott sey, und dass das Wort sichtbar unter den Menschen erschienen sey, und dass die, so an ihn glauben, das Reich der Himmel erlangen. Und dieses wurde den Heiden ohne die Schrift durch's Wort allein verkündiget, und darum hatten die mehr Mühe, die unter den Heiden predigten; dagegen steht aber auch um so herrlicher der Glaube der Heiden da, die das Wort Gottes annahmen, ohne die
'4, 24, 2. Unterweisung der Schrift (vorher gehabt zu haben)"'.

Beurtheilung dieser Betrachtung des Verhältnisses der alt- und neutestamentlichen Oekonomie.

Ueberschauen wir diese Gedankenreihe von dem Verhältniss der alten und neuen Heilsökonomie, so ist offenbar, dass Ir. hier das Hauptgewicht auf die wesentliche Einheit fallen lässt; wie früher schon Justin, nur dieser im apologetischen Interesse gegen die Juden, das alte Testament, wenn es recht verstanden werde, als wesentlich identisch mit dem Inhalt des neuen dargestellt hat. Man könnte daher sagen, es sey der Unterschied nicht zu seinem Rechte gekommen, wenigstens nicht der spezifische; Ir. kenne nur einen Unterschied des Maasses, der Grade und Stufen wie innerhalb des alten Testamentes so auch zwischen den beiden Testa-

menten selbst, wie er denn selbst auch einmal, nachdem er den Ausspruch des Herrn, Matth. 12, 6, „hier ist mehr als der Tempel“, angeführt hat, sagt: „das Mehr oder Weniger sagt man nicht bei dem, was unter sich keine Gemeinschaft hat und von entgegengesetzter Natur ist und sich widerstreitet, sondern bei dem, was von derselben Wesenheit ist und unter sich Gemeinschaft hat, aber nur an Grösse und Menge verschieden ist, wie Wasser von Wasser, Licht von Licht und Gnade von Gnade. Daher ist die Gesetzgebung, so zur Freiheit ist, grösser als die, welche zur Knechtschaft gegeben ist“'. '4, 9, 2.
Demgemäss spricht er auch nur von einer „Vermehrung der Gnade“'. Es ist diess nun allerdings nicht im paulinischen Geist, '4, 9, 1.
aber es ist diess auch nur die eine Seite der irenäischen Betrachtung, die bestimmt ist durch den marcionitischen Dualismus und die Zerreissung der alt- und neutestamentl. Oekonomie; denn „es ist der eine und selbe Herr, welcher mehr ist als der Tempel und mehr als Salomon und mehr als Jonas den Menschen gibt, nämlich seine Gegenwart und die Auferstehung von den Todten; aber Gott nicht veränderte (S. 377) und keinen andern Vater verkündete, sondern einen und denselben, der immer Mehreres seinen Hausgenossen zuzutheilen hat und mit der Zunahme ihrer Liebe gegen Gott auch Mehreres und Grösseres schenkt“'. Nach der andern Seite '4, 9, 2.
aber ist unserem Vater die neutestamentliche Oekonomie durchaus nicht blos eine höhere Stufe, sondern die höchste, die zugleich Abschluss und Vollendung der Natur- und der alttestamentlichen Stufe ist. Wo er die Frage aufwirft: „Was hat denn nun der Herr gebracht durch sein Kommen“? antwortet er: „Alle Neuheit, sofern er sich selbst, der verkündigt worden war, brachte. Denn eben dieses ward verkündigt, dass die Neuheit kommen werde, die den Menschen erneuern und beleben werde. Denn eines Königs Ankunft wird von vorausgeschickten Dienern angekündigt, damit sich die, welche ihren Herrn aufnehmen wollen, rüsten und bereit halten können. Wenn aber der König kommt und die Unterthanen erfüllt worden sind von der vorausverkündeten Freude, und die Freiheit ihn zu sehen von ihm erlangt, seine Worte gehört haben und in den Genuss seiner Gaben getreten sind: so wird

bei denen, die Einsicht haben, nicht mehr Frage darüber seyn, was der König mehr als die, so seine Ankunft verkündigten, denn gebracht habe. Denn er hat sich selber gebracht und die Güter, die vorherverkündet wurden, welche die Engel zu
'4, 34, 1. schauen gelüstet, den Menschen geschenkt"'. Und ein andermal, wo Ir. sich über das Verhältniss von Sünde und Gesetz und Christus ausspricht, sagt er: „das Gesetz, welches durch Moses gegeben wurde, kam und zeugte von der Sünde ... und nahm dem Satan sein Reich, sofern es zeigte, dass er ein Räuber und kein König sey, und ein Menschentödter; es belastete aber den Menschen, der die Sünde in sich hatte, indem es ihn als des Todes schuldig zeigte; denn da das Gesetz geistig (d. h. nur Geist, nicht Person) war, so offenbarte es nur die Sünde, zernichtete sie aber nicht, denn die Sünde
'3, 18, 7. beherrschte nicht den Geist, sondern den Menschen"'. Und darum habe der, der die Sünde tödten und den des Todes schuldigen Menschen loskaufen wollte, das werden müssen, was jener gewesen, Mensch (s. Werk Christi). Schon an diesen vorläufigen Aeusserungen des Irenäus lässt sich erkennen, wie ferne er war, die einzige Dignität des Christenthums zu verkennen, das ihm, eben weil es die vollendete Religion ist, auch die universale ist (s. S. 506), „nicht auf Ein Volk nur (wie die mosaische, die knechtliche Gesetzgebung) beschränkt
'4, 9, 2. sondern auf die ganze Welt ausgedehnt"'. Wohl ist es ihm ein Neues und Anderes gegen die früheren Stufen, aber nur
'3, 10, 2. nicht ein absolut Neues und Anderes', denn gegenüber dem Dualismus Marcions war ein Hauptbemühen von ihm, die K o n t i n u i t ä t des Christenthums mit seinen Vorstufen festzuhalten. „Wie wir, wenn das Vollkommene kommt, nicht einen andern Vater sehen werden, sondern den, den wir jetzt zu sehen wünschen, und keinen andern Christus und Sohn Gottes erwarten, sondern den, der aus der Jungfrau Maria geboren wurde, der auch gelitten hat, an den wir glauben, den wir lieben; und keinen andern heiligen Geist erhalten, sondern den, der bei uns ist, und ruft: Abba, Vater; und wie wir in eben diesen wachsen und fortschreiten werden, so dass wir dann nicht mehr durch Spiegel und Bilder sondern von Angesicht zu Angesicht die Gaben Gottes geniessen: so haben

wir auch jetzt mehr als den Tempel und mehr als Salomon erhalten, das ist, die Ankunft des Sohnes Gottes, aber keinen andern Gott kennen gelernt als den Weltschöpfer, der sich uns von Anfang an zu erkennen gegeben hat, und keinen andern Christus Sohn Gottes als den, der von den Propheten verkündiget worden ist"'. '4, 9, 2.

f) Jesus Christus.

Den Höhepunkt (S. 521) der Offenbarung Gottes auf Erden und die Vollkommenheit des Menschen, in dem das Urbild nun selbst in die Erscheinung getreten ist, und für die Menschheit die Vollendung ihres Heiles bedeutet unserem Vater — Jesus Christus, der ihm diess ist in der Konsequenz derselben „freien Güte Gottes", die den Menschen nach dem Bild und zur Aehnlichkeit Gottes geschaffen hat und ihn „als sein Geschöpf"' nicht hat verloren gehen lassen, sondern sich fort und fort an ihm bezeugte und „nun ihm das gibt, was von ihm (nur erst) gesagt worden ist im Anfang, dass er nach Gottes Bild und Aehnlichkeit gemacht worden sey; denn wir haben ihm nichts zuvor gegeben, noch heischt er, als wäre er bedürftig, Etwas von uns (S. 466; 498); wohl aber bedürfen wir der Gemeinschaft mit ihm, und darum hat er sich gütig ausgegossen (= aus dem Schosse des Vaters in die Welt), um uns in dem Schoss des Vaters zu sammeln"'.

Jesus Christus der Höhepunkt der Offenbarung Gottes auf Erden.

'3, 19, 3.

'5, 2, 1.

Indem wir nun dem Irenäus folgen in seinen einzelnen Aeusserungen und Bestimmungen über die Person J. Christi, sehen wir ihn eine Anschauung von derselben entfalten, die durch ihre Tiefe, Schönheit und ihren Reichthum es erkennen lässt, wie Geist und Herz bei ihm um sie gerungen haben im Kampfe mit Ebioniten, Gnostikern und Marcioniten.

Die Person Jesu Christi.

Dass Gott, näher und bestimmter, der Logos, der Sohn Mensch worden, ist der erste christologische Satz des Ir., den er in mehrfachem Gegensatz aufstellt. Zunächst gegen die Ebioniten und Karpokratianer, die in Jesu Christo „nur einen blossen Menschen"' sahen. Aber „in der Schrift werde Niemand insgesammt von den Kindern Adams nächst ihm Gott oder Herr genannt"; dagegen „dass er selbst eigens mit

Bestimmungen über sie im Gegensatz gegen den Ebionitismus: Jesus Christus ist der menschgewordene Logos-Gott;

'3, 19, 1.

Ausnahme aller andern Menschen Gott und Herr und ewiger König und Eingeborner und das fleischgewordene Wort von allen Propheten und den Aposteln und vom Geiste selbst genannt werde, das könnten Alle sehen, die auch nur ein
'3, 19, 2. wenig von der Wahrheit wüssten" (vrgl. S. 451)'. Denn „wie er Mensch war, um versucht zu werden, so war er auch das
'3, 19, 3. Wort, um verherrlicht zu werden"'. Eben diesen Gegnern gegenüber, die Jesus konsequent als „Josephs Sohn", als „von
'3, 19, 1. Joseph erzeugt"' erklärten, erklärt er, dass Jesus Christus
'3, 21, 5. geboren ward „nicht aus dem Willen eines Mannes"', „ohne
ohne Zuthun eines Mannes, von Gott erzeugt, Zuthun eines Mannes"', „ohne dass Joseph auf sein Kommen in diese Welt als Mensch wirkte"''; daher „schon bei der
'3, 21, 6. Verheissung die Schrift die männlichen Zeugungstheile aus-
''3, 21, 7. geschlossen habe" (s. S. 524); sondern „der h. Geist seye auf Maria gekommen", „die Kraft des Höchsten habe sie überschattet", „der allerhöchste Gott, der Vater von Allem,
'5, 1, 3. habe die Fleischwerdung des Sohnes gewirkt"'. Ebenso erklärt
und von einer Jungfrau geboren; er, dass Maria schwanger geworden sey, „indem sie Jungfrau blieb"', und dass von ihr als „Jungfrau" Jesus Christus ge-
'3, 21, 4. boren worden sey. Denn ihm scheint sich die (unmittelbare) Urheberschaft Gottes, welche die männliche Zeugung ausschliesst, und das Jungfrau-Bleiben der so Empfangenden und dann Gebärenden gerade so zu einander zu verhalten, wie die Zeugung des Mannes und das Frauwerden (nicht mehr
'3, 21, 5. Jungfrau bleiben) der von dem Manne Empfangenden'. Wie dagegen das Verhältniss der Jungfrau und des h. Geistes näher zu denken sey, darüber bemerkt er nichts; nur einmal, wo er sagt, dass Jesus in diese Welt gekommen sey, ohne dass Joseph auf diess Kommen gewirkt habe, setzt er bei: „sondern Maria allein hat kooperirt (mitgewirkt) mit der Heilsveran-
'3, 21, 7. staltung"'. Für diese Bestimmungen beruft sich Ir. überall auf die „apostolischen" Zeugnisse Matth. 1 und Luk. 1, und die alttestamentlichen Prophetien, besonders auf Jes. 7, 10 ff. (s. o.); denn da „hat der Herr selbst uns jenes Zeichen in die Tiefe und hinauf in die Höhe gegeben, das der Mensch nicht gefordert hat, weil er nicht hoffte, dass eine Jungfrau schwanger werden könne als Jungfrau und einen Sohn gebären und dass dieser Geborene Gott mit uns sey und herab-

steige auf das, was unten auf der Erde ist, suchend das Schaf, das verloren war, das aber freilich sein eigenes Geschöpf war, und hinaufsteige in die Höhe, den Menschen, der gefunden worden war, darbringend und empfehlend dem Vater"'. Ir. '3, 19, 3. hat aber auch seine dogmatische Begründung für dieses Erzeugtseyn von Gott ohne Zuthun eines Mannes und für dieses Geborenseyn aus einer Jungfrau; denn von einem „Manne" (Joseph) erzeugt und von einer „Frau geboren seyn" fällt ihm zusammen mit dem Begriff: „blosser" Mensch seyn, und näher noch mit dem: „ein rein adamitischer" Mensch seyn, das heisst, ein solcher, der in dem Zusammenhang von Sünde und Uebel steht, in dem die Menschheit in Adam steht. Der daher diess nicht seyn durfte, konnte und durfte auch nicht Mensch werden auf diese Weise. Aber auch, indem sich Ir. auf den Standpunkt des Subjekts, das Mensch wurde, des Logos nämlich, stellt, findet er, dass derselbe nicht anders habe Mensch werden können als eben Logosgemäss, d. h. „indem er selbst als der Reine den Mutterleib, der die Menschen zu Gott wiedergebiert, rein machte und so rein aus dem Reinen hervorging"'. Diess ist ihm die „reine", die „herrliche" '4, 33, 11. Geburt Christi „aus der Jungfrau", die er jener „herrlichen Zeugung vom höchsten Vater" zur Seite setzt. Diess ist ihm die „neue Geburt (Abstammung), durch die wir das Leben erben", die er der „alten", der „früheren" entgegenstellt, „durch die wir den Tod geerbt haben" (s. S. 485). Dabei hat er sich aber alle weiteren Fragen, die sich hier aufdrängen: z. B. ob denn nicht die Abstammung von der Maria, die aus Adam stamme, ebenso gut den adamitischen Zusammenhang von Sünde und Uebel begründe wie die Abstammung von Joseph, die er ausschloss; oder ob Gott nicht ebenso gut auf Maria und Joseph wirken konnte, dass ihre Frucht eine reine war, wie er auf Maria allein gewirkt haben soll, — solche und ähnliche Fragen hat sich Ir. nicht vorgelegt, daher auch nicht beantwortet.

Dass der Logos Mensch geworden, sagt Ir. aber auch im Gegensatz gegen die gnostischen Zertrennungen des Göttlichen in den Monogenes (Eingebornen), Logos, Christus, Soter u. s. w. (S. 339; 393), von denen nur der Soter auf

er ist die ganze Offenbarung Gottes;

Jesus herabgestiegen seyn sollte. Indem nun Ir. diese Zertrennungen aufhebt in dem Einen Logos (und Geist), der Mensch geworden, deutet er damit den Gedanken an, dass das Göttliche in Jesu Christi nicht ein Theil nur sey sondern das ganze Göttliche, ungetrennt und ungetheilt.

und dasselbe Wort, welches die Welt, der er das vollendete Heil bringt, auch geschaffen hat, und immer bei dem Menschengeschlecht war.

Und zwar, wie es „der Eine und selbe Gott Vater ist, der zu Abraham geredet, der das Gesetz gegeben, der die Propheten vorausgeschickt, der in den letzten Zeiten seinen Sohn gesandt hat und das Heil seinem Gebilde, das eine Substanz des Fleisches ist, schenkt"', so ist es auch ein und das-
'4, 41, 4. selbe Wort (Logos, Sohn, Christus), „das im Anfang bei Gott war, durch welches Alles gemacht worden ist, das auch immer dem menschlichen Geschlecht nahe (immanent) war, und das nun in diesen letzten Zeiten in der vom Vater vorherbestimm-
'3, 18, 1. ten Zeit sich mit seinem Geschöpfe vereinigte"'; dasselbe
'3, 20, 7. Wort, das „vom Anbeginn (den Vater) offenbarte"', das „dem Menschengeschlecht immer beistand durch verschiedene Heilsanordnungen, und Vieles wirkt und von Anfang die rettet, die gerettet werden, nämlich die, so Gott lieben und nach ihrer Art dem Worte Gottes folgen, und die verdammt, die verdammt werden, das ist die, welche Gottes vergessen und
'4, 28, 2. Blasphemisten und Uebertreter seines Wortes sind"'; dasselbe Wort Gottes, das „von Anfang gewohnt war, hinauf und herabzusteigen, um des Heiles derer willen, die sich elend
'4, 12, 4. fühlten"'. Diese Bestimmung des Logos ist im Gegensatze gegen den Marcionitismus ausgesprochen, der (S. 376) läugnete, dass der Vater Jesu Christi und der Schöpfer und Herr der Natur und der alttestamentliche Gott ein und derselbe Gott sey, und der, indem er die Eine Offenbarung des Einen Gottes durch die Stufen der Natur und des alten Testamentes zerriss, Christum plötzlich vom Himmel kommen liess. Dem entgegen spricht nun Ir. besonders aus, dass dasselbe Wort Mensch
'3, 11, 2. wurde, „durch das diese Welt gemacht worden ist"'; denn, sagt er zur Motivirung, „durch das Wort, durch das Gott die Welt machte, eben durch dieses und in diesem gibt er auch den Menschen, die in dieser geschaffenen Welt sind, das
'3, 11, 1. Heil"'; „es ist dieselbe Hand (s. S. 461), die von Anfang bis zum Ende uns bildet und zum Leben tüchtig macht und bei

ihrem Gebilde ist und es vollendet nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes"; und indem dieses Wort in diese Welt 5, 16, 1.
kam, kam es so „in das Seinige und nicht in ein Fremdes" (wie der marcionitische Christus). Dass der Weltschöpfer 3, 11, 2.
eben auch der Welt Heiland und Vollender sey (und umgekehrt), dafür beruft sich Irenäus unter Anderem auch auf die Wunderthaten Christi, z. B. auf die Verwandlung des Wassers in Wein zu Kana und auf die Vermehrung der Brode; denn, sagt er, „obwohl der Herr auch aus keinem vorliegenden Stoffe der Schöpfung den Durstigen hätte den Wein spenden und die Hungernden mit Speise erfüllen können, so hat er das doch nicht gethan, sondern er hat Brod von der Natur genommen und Dank sagend darüber die gesättigt, die sich gelagert hatten, und die getränkt, die zum Gastmahle geladen waren; damit anzeigend, dass Gott, der die Erde geschaffen hat und die Früchte hat hervorbringen lassen und die Wasser gemacht und die Quellen geöffnet, dass dieser es sey, der auch die Segnung der Speise und des Trankes in den letzten Zeiten durch seinen Sohn dem menschlichen Geschlechte gebe". Für diesen selben Gedanken verwendet Ir. auch die 3, 11, 5.
Erzählung von der Heilung des Blindgebornen (Joh. 9); denn wie „Gott den Menschen gestaltet hat, indem er Staub nahm von der Erde", so „hat auch der Herr auf die Erde gespuckt, und einen Koth aus dem Speichel gemacht und die Augen des Blinden damit bestrichen, hiermit die alte Gestaltung, wie sie geschehen ist, anzeigend und denen, die es verstehen können, die Hand Gottes (den Logos) offenbarend, durch die der Mensch aus Staub gestaltet worden ist. Denn was das kunstreiche Wort im Mutterleibe (an dem Blinden) zu gestalten unterlassen hat, das hat es nun offenbarlich ergänzt; damit die Werke Gottes in ihm offenbar würden, und wir jetzt nach keiner anderen Hand mehr fragten, durch die der Mensch gestaltet wurde, noch nach einem andern Vater, sondern erkenneten, dass die Hand Gottes, die uns ursprünglich gestaltet hat, und im Mutterleibe gestaltet, in den letzten Zeiten uns, die wir verloren waren, aufsuchte, ihr verlorenes Schaf wieder gewann, auf die Schulter nahm und mit Frohlocken in die Heerde des Lebens zurückbrachte". In gleicher Weise, 5, 15, 2.

wie er es betont, dass das Wort, das Mensch geworden, dasselbe sey, durch das diese Welt gemacht worden sey, betont er auch, dass es dasselbe Wort sey, das mit Adam, den Patriarchen, Moses geredet, das Volk errettet (Exod. 3, 7-8), das Gesetz gegeben habe, „denn wie könnte Christus das Ende des Gesetzes (Röm. 10, 3–4) seyn, wenn er nicht auch der
4, 12, 4. Anfang desselben wäre"'? ein und dasselbe Wort, welches „die Alten allezeit durch den prophetischen Geist und uns, die wir von allerlei Volk her berufen sind, durch seine Ankunft
'4, 36, 8. besuchte"'; dasselbe, „von dem Alle, welche vom Anfang an Gott erkannten und die Ankunft Christi weissagten, die Offen-
'4, 7, 2. barung empfingen"'; das von Anfang an „um der Menschen willen so grosse und so viele Heilsveranstaltungen machte, den Menschen Gott offenbarend, Gotte aber den Menschen darstellend, dabei zwar die Unsichtbarkeit des Vaters bewahrend, auf dass der Mensch niemals ein Verächter Gottes würde und immer Etwas hätte, wozu er fortschritte (s. S. 434); hinwiederum aber Gott durch viele Heilsveranstaltungen den Menschen zeigend, auf dass der Mensch nicht gar von Gott
'4, 20, 7. abfiele und zu seyn aufhörte"'.

Bestimmungen im Gegensatz gegen den Doketismus: Noch viel ausführlicher kämpfte Ir. für die wahrhafte Menschwerdung des Logos, für die Leiblichkeit Jesu Christi gegen den Doketismus, den Irenäus als das andere Hauptmerkmal des Gnostizismus bezeichnet (S. 438), und der in verschiedenen Gestalten auftrat; denn die Einen —
'1, 16, 1. Cerinth nach Ir.' — lehrten, der Soter oder der obere Christus habe sich nur auf den natürlichen Menschen Jesus herabgelassen, sey aber nicht selbst Fleisch geworden, noch habe er gelitten, sondern unsichtbar, wie er herabgekommen, habe er sich auch wieder in's Pleroma hinaufgeschwungen, nachdem er den unbekannten Vater verkündiget; und gelitten habe allein Jesus, ein Mensch wie alle andern Menschen, der sich nur durch Gerechtigkeit, Klugheit und Weisheit ausgezeichnet habe, — eine Ansicht, wornach keine persönliche Einheit zwischen dem Soter und Jesus besteht, und Jesus nicht das eigentliche Subjekt der Heilsthätigkeit ist. Aber auch die Valentiner, wie wir sahen (S. 350), brachten es zu keiner Mensch-(Fleisch)werdung des Logos, d. h. zu keiner persön-

lichen Einheit, denn auch nach ihnen ist der obere Christus nicht inkarnirt, noch hat er gelitten, sondern nur der psychische und „ökonomische" Christus; nach den Marcioniten aber ist Jesus Christus „nur dem Scheine nach" als Mensch erschienen, ohne es wirklich zu seyn, nur ein „transfigurirter Mensch" gewesen, hat insbesondere nur „einen Scheinleib" gehabt'. '3, 11, 3; 3, 16, 1; 3, 22, 1.
Wie verschieden aber auch, sagt Ir., diese doketischen Aufstellungen seyen, darin träfen sie doch alle zusammen, „dass nach keiner von ihnen das Wort Gottes Fleisch geworden sey"' — entgegen dem johanneischen: „und das Wort ward '3, 11, 3.
Fleisch und wohnte unter uns".

Jesus Christus ist der mensch-gewordene Logos-Gott; als solcher hatte er einen Leib wie wir,

Recht im Gegensatze zu diesem Doketismus, der „das Heil des Menschen, welcher doch eine Mischung der Seele und des Leibes ist" (S. 466) verkürzt, legte nun Irenäus das Hauptmoment der Menschwerdung des Wortes und der Realität der menschlichen Erscheinung Jesu Christi auf „die Substanz des Fleisches, den Leib von der Erde"; denn „wenn er nicht vom Menschen die Substanz des Fleisches erhalten hat, so ist er weder Mensch noch Menschensohn geworden; denn dass wir Leib sind, von der Erde genommen und Seele, die von Gott den Geist empfängt, wird Jeder zugestehen"'. Den Leib von „dieser unserer Erde" setzt aber Ir. '3, 22, 1.
noch im speziellen Gegensatz gegen den ätherischen Leib der Valentiner (S. 349), wornach Christus doch kein Mensch war gleich uns; „hat er aber Fleisch aus einer andern Substanz angenommen, so hat er nicht in sich selbst den Menschen rekapitulirt, noch kann er auch nur Fleisch genannt werden; denn das Fleisch ist in Wahrheit die Nachfolge der ersten Schöpfung aus Lehm. Wenn er aber aus einer andern Substanz die Materie haben musste, so hätte der Vater von Anfang an aus einer andern Substanz seine Masse gebildet"'. So sehr '5, 14, 2.
wir daher unsern Vater es haben den Ebioniten gegenüber betonen hören, dass Jesus Christus von einer „Jungfrau" geboren sey, so sehr betont er den Gnostikern gegenüber, dass „der Sohn Gottes von Maria, die von Menschen abstammte und selbst auch Mensch war, als Mensch geboren und so eines Menschen Sohn wurde"'. „Gar sehr irren also die, '3, 19, 3.
welche, um die Erbschaft des Fleisches und die Aehnlichkeit

zu verwerfen, behaupten, dass Christus nichts von der Jung-
'3, 22, 1. frau an sich genommen habe"'. Denn nur „um seiner so
grossen Liebe willen gegen sein Geschöpf hat er sich gefallen
'3, 4, 2. lassen, von der Jungfrau geboren zu werden"'.

eine Seele, Auch eine menschliche S e e l e setzt Ir. in Jesu Christo; denn „dass wir Leib sind, von der Erde genommen, und S e e l e, die von Gott den Geist empfängt, wird Jeder bekennen. D a s somit ist das Wort Gottes geworden, indem er sein Gebilde (den Menschen) in sich rekapitulirte und deshalb bekennt er
'3, 22, 1. sich als Menschensohn"'. Und ganz ebenso setzt er auch den
einen Geist, „G e i s t" in ihm. (Doch das Nähere s. u.)

und hat ein ganzes Menschenleben durchlebt, Zur v o l l e n Menschenwerdung gehörte aber auch, dass der Sohn Gottes, der als Mensch geboren ward, ein ganzes
'3, 23, 2. Menschenleben durchlebte „vom Anfang bis zum Ende"',
'3, 17, 4. „die ganze den Menschen betreffende Oekonomie erfüllte"'; denn ein Menschgewordenseyn konnte in seiner vollen Wirklichkeit und als geschichtliche Thatsache nur in dem Ganzen eines menschlichen Lebens, Wirkens und Leidens heraustreten. Im Gegensatze gegen die Valentiner, die (s. S. 362; 396) sagten, Jesus habe „nur ein Jahr gepredigt und im 12. Monat gelitten", und die so „sein ganzes Heilswerk auflösen und ihm das nothwendigere und ehrenvollere Alter, nämlich das vorgerücktere, in dem er auch lehrend Allen vorstand,
'2, 22, 4–5. nehmen"', behauptet Ir. sogar, Jesus sey erst nach dem 40. Lebensjahre lehrend aufgetreten und gegen das 50. gestorben; denn „lehrend" sey er aufgetreten, als „Lehrer" (Rabbi) aber habe er auch „das Alter eines Lehrers gehabt", denn er habe „die Menschen nicht missachtet, noch sich über sie hinausgesetzt, noch das Gesetz der Menschheit in sich aufgelöst"; das 30. Altersjahr sey aber „der Anfang des Alters eines jungen Mannes", das sich bis zum 40. erstrecke; von dem 40. und 50. an neige es sich dann zum höheren Alter, und in diesem habe unser Herr gelehrt. Sonst könnte auch nicht mit Recht von ihm angenommen werden, dass er jedes Alter durch die Aehnlichkeit mit ihm geheiligt habe (s. u.). Diess sind Gründe dogmatischer Art, die Ir. für seine Ansicht aufstellt. Er lässt es aber auch nicht an exegetischen fehlen; er beruft sich nämlich auf Joh. 8, 56–57; wo die Juden

sprechen: „du bist noch nicht 50 Jahr alt und hast den Abraham gesehen"?; nun könne diess passend doch nur zu Einem gesagt werden, der bereits 40 Jahre hinter sich, das 50. Jahr aber noch nicht erreicht habe, indessen auch nicht mehr weit davon sey; zu Einem aber, der erst 30 Jahre erlebt habe, würde man nur sagen: „du bist noch nicht 40 Jahre alt". Von den Juden aber, die ihn als einen Lügner darstellen wollten, sey „nicht anzunehmen, dass sie die Jahre viel über das Alter ausdehnten, in dem sie ihn erblickten"; vielmehr hätten sie es gewiss so genau als möglich angegeben, „sey es, dass sie es aus der Schatzungsliste wirklich wussten, sey es, dass sie es aus seinem Ansehen schlossen, das ihm über 40 Jahre gab;... als der er aber erschien, war er auch in Wahrheit, nicht scheinmässig"'. Dass sich Ir. für diese Altersan- '2, 22, 6.
nahme endlich auch noch auf die Tradition berief, lasen wir bereits (S. 419).

Indem Irenäus Jesum Christum als in die adamitische Lebensgemeinschaft vollbürtig eingetreten Alles durchmachen lässt, was dazu gehört, auch den Tod, so sagt er von ihm, er habe auch „das Gesetz der Todten beobachtet, damit er der Erstgeborne von den Todten würde"; und unter diesem „Gesetz", dieser „Ordnung" versteht er, dass er „seinen Leib im Tode zurücklassend in den Hades hinabgefahren sey, in die Unterwelt, wo die Todten seyen, ihnen seine Heilsankunft verkündigend zur Verzeihung der Sünden derer, die an ihn glauben", und dass er „bis an den dritten Tag verweilt habe", worauf er „im Fleische auferstehend, um auch seinen Jüngern die Nägelmaale zu zeigen, zum Vater aufgefahren sey"'. Für diese Ansicht beruft er sich (gleich Justin '5, 31, 2.
S. 227) auf den apokryphischen Ausspruch eines Propheten, den er bald Jesaias, bald Jeremias nennt, und den er (an verschiedenen Orten mit etlichen Variationen, doch im Wesentlichen) also zitirt: „der Herr des heiligen Israels hat sich seiner Todten erinnert, die zuvor schliefen in der Erde des Begräbnisses, und ist zu ihnen hinabgestiegen, (das Heil ihnen zu predigen und) sie herauszuziehen und zu retten". Aber auch auf Matth. 12, 40, Ephes. 4, 9, Ps. 86, 13 (nicht aber auf 1. Petr. 3, 19; 4, 6) verweist er; und endlich auf

und auch den Tod geschmeckt.

Hadesfahrt Jesu Christi.

„einen gewissen Presbyter, der es gehört habe von denen,
'4, 27, 2. die die Apostel gesehen und es von ihnen gelernt hätten"'.

Wie den Menschen und den Logos-Gott (in Jesu Christo) so betont Ir. aber auch die Ein und Selbigkeit dieses Menschen und dieses Logos-Gottes,

In dieser Art hat Ir. die Gottheit wie die Menschheit Jesu Christi gleich sehr geltend gemacht den Ebioniten und den Doketen gegenüber; aber ebenso sehr dringt er nun auch noch auf die Einheit beider in dem Einen Jesu Christo, — gleichfalls den Gnostikern gegenüber, „welche so viel an ihnen ist den Herrn theilen und sagen, er sey aus einer und wieder einer andern Substanz gemacht" (zusammengesetzt);
'3, 16, 9; 3, 17, 4. so dass es eigentlich „nicht einer sondern zweie" sind'. Ganz monistisch ist daher in dieser Beziehung seine Christologie, wie wir auch so seine Theologie gefunden haben gegenüber den gnostischen Zertrennungen des höchsten Gottes und des Weltschöpfers (S. 441). Es sey nicht ein Anderer Jesus und ein Anderer Christus, jener, der von den Propheten verkündigt und aus Maria geboren sey und gelitten habe, dieser, der sich auf ihn von oben herabgelassen und vor dem Leiden sich von
'3, 9, 3; 3, 12, 2. ihm wieder hinweggeschwungen habe"' (s. o.), sondern es sey „Ein und derselbe das Wort Gottes, der Eingeborne, und dieser fleischgeworden zu unserem Heil, unser Herr Jesus Christus, dieser von den Propheten verkündigt, dieser aus Maria geboren, dieser, der für uns gelitten hat, gestorben und auferstanden ist, damit er der Erstgeborne von den Todten sey, wie er der Erstgeborne in der ganzen Schöpfung ist; dem auch die Pforten des Himmels geöffnet wurden wegen seiner Aufnahme dem Fleische nach, der auch in demselben Fleisch, in dem er gelitten hat, wiederkommen wird, offenbarend die
'3, 16, 6; 3, 16, 8. Herrlichkeit des Vaters"'. Nicht genug kann Ir. es wiederholen: „es ist Jesus Christus selbst, der herabgestiegen ist und hinaufgestigen ist". Dieses „nicht ein Anderesseyn Jesu und des (oberen) Christus", diese „Ein und Selbigkeit des Wortes" und (des Menschen in) Jesu Christi bezeichnet er auch als „Vermischung und Vereinigung Gottes und des Men-
'4, 33, 11. ''4, 20, 4. schen"', als „Einigung des Logos-Gottes mit seinem Gebilde"''; „der Herr habe Gott mit den Menschen, den Menschen mit Gott (in sich) geeint; Gottessohn sey Menschensohn, der Unsichtbare sichtbar, der Leidenlose leidensfähig, der Unfassbare
'3, 16, 6; 3, 18, 1. fassbar, das Wort Mensch, leidender Mensch geworden"'.

Indem Irenäus die innigste Vereinigung aufstellte, ist er den gnostischen Zertrennungen gegenüber bis auf das andere Extrem gegangen und hat sich Ausdrücke bedient, welche, wie wir oben schon bemerkten, eine einfache Identifikation des (idealen) Logos-Gottes (seiner weltschöpferischen Thätigkeit und seiner vorchristlichen Offenbarungen) und des historischen Jesus Christus aussagen. Z. B. „Nichts von allem Geschaffenen lässt sich mit dem Worte Gottes vergleichen, durch das Alles geschaffen worden ist, welches ist unser Herr Jesus Christus"'; oder: „David, weil er sich selbst anklagte, hat von Christus Barmherzigkeit erlangt"'; oder: „Nicht ein Anderer ist Christus, nicht ein Anderer Jesus; sondern das Wort Gottes, der Erlöser Aller und Herr Himmels und der Erde, der Jesus ist, der auch Fleisch angenommen hat und mit dem h. Geist vom Vater gesalbt worden ist, ist Jesus Christus geworden"'; oder: „Christus ist mit dem Vater der Gott der Lebendigen, der mit Moses gesprochen, der sich auch den Vätern geoffenbart hat"'. Dem entspricht es auch, dass Ir. sagt, dass „Christus" nicht erst damals zu seyn angefangen habe, da er „als Mensch erschien"' (s. S. 221).

bis zur Identifikation beider (in J. Christo);

'3, 8, 2.

'3, 9, 3.

'4, 5, 2.

'3, 18, 1; 4, 6, 2.

Mit dieser Identifikation hängt es nun aber zusammen, dass Ir. doch den Menschen in Jesu Christo verkürzt und es überall nicht zu einem, anthropologisch angesehen, vollständigen Menschen bringt, wo er vom theologischen Gesichtspunkt aus die Person des Herrn konstruirt. So spricht er, wenn er von der Menschwerdung des Wortes sprechen will, (fast) nur von der Fleischwerdung desselben; davon, dass wir den Herrn nicht für einen blossen Menschen halten, aber auch nicht glauben sollen, er sey „Gott ohne Fleisch"'; — als ob die wahre Menschheit Jesu Christi bewiesen wäre, wenn es die Realität seines Leibes ist, welche die Doketen allerdings in erster Linie läugneten; so spricht er von einer „Vereinigung des Wortes Gottes mit der alten Substanz des Gebildes Adams", als ob in der Identität der Substanz des Leibes Jesu Christi mit dem aus Erde gebildeten Leibe des ersten Menschen die Selbigkeit seiner menschlichen Natur überhaupt mit der unsrigen läge; so spricht er von einer Reinigung des Fleisches, des Stoffes (s. o.), als ob die Unsündlichkeit des

daher Verkürzung des Menschen in Jesu Christo, wo Ir. vom theologischen Standpunkt aus konstruirt;

'3, 21, 4.

Menschen Jesus dadurch sich motivirte. Zwar hat er allerdings das „Fleisch" auch im weiteren Sinne genommen für „Mensch" und menschliche Natur überhaupt, auch die Seele mit eingeschlossen; so, wenn er, um die menschliche Natur Jesu Christi zu beweisen, nicht blos darauf, dass der Herr müde, hungrig geworden sey, dass aus seiner durchstochene Seite Wasser und Blut herausgeflossen sey u. s. w., sich beruft, sondern auch auf das: „Meine Seele ist betrübt" (Matth. 26, 38), und beisetzt: „das sind lauter Zeichen des Fleisches,
'3, 22, 2. welches von der Erde genommen ist"'; so, wenn er andermal sich ausspricht, Paulus (die Schrift) gebrauche „überall, wo er von dem Herrn Jesu Christo rede, den Ausdruck Fleisch
'5, 14, 1. und Blut, um dessen Menschheit darzuthun"'. Und endlich sagt er es auch geradezu, Jesus Christus habe eine Seele gehabt (s. o.); er habe „sein Fleisch für unser Fleisch, und
'5, 1, 1. seine Seele für unsere Seele gegeben"'. Ebenso spricht er von der „Seele" des Herrn, in der kein Betrug erfunden
'5, 14, 3. worden sey'. Aber anderseits lesen wir auch wieder Sätze bei ihm (s. S. 488), die aussagen, dass an die Stelle der „Pnoe", welche den ersten Menschen beseelt habe, in Jesu Christo der Logos und das Pneuma getreten seyen, die ihn im Gegensatz gegen den ersten Adam, den seelischen Menschen, zu einem geistlichen, lebendigen und vollkommenen Menschen gemacht hätten.

wo er dagegen vom anthropologisch-ethischen Standpunkt ausgeht, ist ihm Jesus Christus der geistige, der vollkommene Mensch.

Es ist letzteres offenbar die theologische Betrachtungsweise, von der ausgehend Ir. Jesum Christum als den Gottmenschen darstellt, wiewohl sich diese Bezeichnung selbst bei ihm noch nicht findet. Dagegen findet sich bei ihm nun auch eine andere Betrachtungsweise von der Person Jesu Christi, in der er ganz vom anthropologisch-sittlich-religiösen Standpunkt ausgeht; vom Gottmenschen, d. h. vom „vollkommenen" Menschen, der ihm in erster Linie Jesus Christus ist und erst „in Folge dessen" und in ihm und durch ihn der Mensch überhaupt, und den er als „die Vereinigung der Seele, die den Geist des Vaters aufnimmt, mit dem nach dem Bilde Gottes gestalteten Fleisch" (s. S. 468) definirt. Als dieser vollkommene Mensch, in dem die Schöpfung des Menschen zu ihrem Abschluss gediehen, ist Jesus Christus eben auch

der „geistige", „geistliche" Mensch (s. S. 486), der mit dem Geist gesalbte (s. S. 456), „der Geist" 1. Kor. 15, 45; Klagl. 4, 20'; denn „schon durch die Propheten — Joel 2, '3, 10, 3; 5, 12. 2.
28–28, Jes. 11, 2; 61, 1 ff. — hat der Herr verheissen, dass er ausgiessen werde den Geist in den letzten Zeiten auf seine Knechte und Mägde, dass sie propheten; wesshalb er auch auf den Sohn Gottes, sofern er eines Menschen Sohn worden ist, herabgestiegen ist, sich mit ihm gewöhnend, im Menschengeschlecht zu wohnen und auf den Menschen zu ruhen, den Willen des Vaters in ihnen wirkend"'. '3, 17, 1.
Ganz in dieser gleichen Weise bemerkt er, wo er aus Matth. 3, 16 beweist, dass der Geist Gottes, der h. Geist auf Jesus herabgestiegen sey, nicht aber, wie die Gnostiker lehren, der obere Christus auf Jesus, sondern der Geist, mit dem Gott schon durch die Propheten verheissen habe, Jesum salben zu wollen, „damit wir aus der Fülle seiner Salbung empfangend das Heil empfingen", auch hier bemerkt er von dieser Salbung mit dem h. Geiste: „sofern das Wort Gottes Mensch ward, aus der Wurzel Jesses und Sohn Abrahams (Jesaia 11, 1 kombinirt mit 61, 1), insofern ruhte der Geist Gottes über ihm und ward er gesalbt (daher er „Christus" heisst'), um '3, 12, 3.
den Niedrigen zu evangelisiren"'. In ähnlicher Weise haben '3, 9, 3.
wir ihn schon früher (S. 456) sich äussern hören; nur dass es nach andern Aeusserungen doch wieder schwer hält, den festen Unterschied zu finden, den er zwischen dem Geist-Christus und dem Logos-Christus macht; so z. B. wenn er sagt: „der Geist Gottes, durch den Alles gemacht worden sey, habe sich mit dem Fleische, das ist, mit seinem Gebilde vermischt und vereinigt"'. '4, 31, 2.

Die tiefere Begründung, dass der Logos hat Mensch, der Mensch Logos werden (den Logos fassen) können.

Wenn nun Irenäus den Logos (und den Geist) und den Menschen (das Menschliche und Göttliche) in dem Einen Jesus Christus so zusammentreffen lässt, dass sie Eine Person bilden, so thut er diess und kann er diess mit Grund eben darum thun, weil er beide eine ursprüngliche reale Beziehung und Richtung auf einander haben lässt, worin ihm eben die Möglichkeit liegt, dass der Logos hat Mensch werden, der Mensch den Logos hat „fassen" können. Und in diesem Sinne lässt sich jener schon angeführte Ausspruch wohl auch

deuten: das Wort des Vaters und der Geist Gottes habe sich mit der alten Substanz des Gebildes Adams vereinigt und den lebendigen und vollkommenen Menschen hervorgebracht. Wenn nämlich Ir. Jesum Christum als den Menschen darstellt, in dem der vollkommenene Mensch an's Licht getreten sey, so ist ihm die Möglichkeit hievon eben darin gegeben, dass der Mensch im Anfang nach dem Urbild (Logos) geschaffen worden ist, dessen Ebenbild er an sich trägt (vrgl. S. 473), das er eben darum „fassen" konnte, und das auch in ihm verwirklicht werden sollte, denn „es entging Adam nicht den Händen (Logos, Geist) Gottes, zu denen der Vater sprach: lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Aehnlichkeit; und daher haben am Ende nicht nach dem Willen des Fleisches noch eines Mannes, sondern nach dem Wohlgefallen des Vaters seine Hände den vollkommenen Menschen gemacht, auf dass Adam werde nach dem Bild und
'5, 1, 3. der Aehnlichkeit Gottes"'. Und anderseits, wenn Ir. Jesum Christum als den menschgewordenen Logos darstellt, so liegt ihm die Möglichkeit darin, dass der Logos, der „in den letzten Zeiten" unser Fleisch angenommen, ursprünglich den Menschen nach seinem Bilde und zu seiner Aehnlichkeit erschaffen hat, und dass somit, indem er „in den letzten Zeiten nach der vom Vater vorherbestimmten Zeit" Mensch wurde, er nur das ward, wozu er von Anbeginn an die Tendenz hatte (Verwirklichung des Urbildes in der Erscheinung), und dass er überhaupt, indem er als Mensch in diese Welt kam, „nicht als in ein Fremdes", sondern „in sein Eigenthum", sein Werk kam, nur „sichtbar" jetzt, wie er „unsichtbarer Weise Alles, was gemacht ist, enthält und der ganzen Schöpfung eingedrückt ist als das Alles leitende und anordnende Wort
'5, 19, 1; 3, 16, 6; 3, 18, 1; 5, 18, 1. Gottes"'. Es konnte daher von diesen Voraussetzungen und Grundlagen aus unserem Irenäus die Behauptung einer wahren Vereinigung des Logos-Gottes und des wirklichen Menschen (in der Person des Herrn) weder ein Unbegreifliches noch ein Anstössiges seyn wie den Marcioniten und den doketischen Gnostikern, denen diess der Gedanke einer unmittelbaren realen Gemeinschaft des höhern Aeon mit der Schöpfung des Demiurg war. Vielmehr setzt, bedingt und ergänzt sich ihm

beides gegenseitig; denn wie die Kreatur vom Logos „getragen wird“, der „unsichtbarer Weise Alles umfasst, was gemacht worden ist, und in seiner ganzen Schöpfung haftet′, ′5, 18, 3.
so hat sie eben darum ihn auch „fassen“, seine „Trägerin“ werden können; und „darum ist die Verkündigung der Kirche wahr, dass Gottes eigene Schöpfung, die durch seine Kraft und Kunst und Weisheit ihren Bestand hat und von dem Vater getragen wird unsichtbar, sichtbar nun hinwiederum ihn, das ist sein Wort getragen hat“′. Wie eine solche ′5, 18, 1; 5, 19, 1; 3, 16, 3.
Trägerin des unsichtbaren Gottes die Schöpfung schon im Allgemeinen, so ist es ihm im besonderen und eminenten Sinne der Gottmensch, in dem „der Mensch den Sohn Gottes trug und umfasste und umschloss“′. Nur dass „der ′3, 16, 3.
Logos ruhte, während der Mensch versucht, entehrt und gekreuzigt wurde und starb; dagegen im Siegen und Aufsteigen und Himmelfahren der Mensch verschlungen ward“′. ′3, 19, 3.

Wenn Irenäus in dieser Weise die Möglichkeit, dass der Logos (Geist) habe Mensch werden, der Mensch ihn fassen können, nachgewiesen hat, so blieb ihm noch übrig, auszusprechen, dass diese Möglichkeit, die einmal Wirklichkeit werden sollte, es wurde zur rechten Zeit; dass der Logos „zu seiner Zeit“ Mensch wurde; denn „bei ihm ist nichts ungeordnet und unzeitig, wie auch beim Vater nichts unpassend ist, vielmehr wie Alles vom Vater vorausersehen ist, so wird auch Alles vom Sohne ausgeführt, wie es passt und folgt, zur rechten Zeit“. Ir. verweist auf Joh. 2, 3; 7, 30; Habak. 3, 2; Gal. 4, 4. Denn zwar „Einer und derselbe, aber reich und mannigfaltig (Viel in sich fassend) dient er dem reichen und mannigfaltigen Willen Gottes, als der der Erlöser derer ist, die erlöst werden, und der Herr derer, die unter der Herrschaft sind, und der Gott dessen, was geschaffen ist, und der Eingeborne des Vaters und der Christus, der verkündigt worden ist, und das Wort Gottes, das Fleisch wurde, als die Fülle der Zeit gekommen war, da Gott Menschensohn (und der Menschensohn Gottessohn) werden sollte“′. ′3, 16, 7.

Beurtheilung dieser Christologie.

Indem wir diese christologischen Ideen überschauen, können wir nicht anders als in ihnen ein Ringen um Begriff und Ausdruck eines Problems finden, das Ir. nicht blos fühlte,

sondern dessen Lösung er auch versuchte. In der That begnügte er sich nicht, Ebioniten und Gnostikern gegenüber blos festzustellen, dass Jesus Christus Gott und Mensch war; er versuchte auch es denkbar zu machen, wie er diess habe werden und seyn können, und wie er es gewesen sey, d. h. die Möglichkeit und die Art dieser Einigung; – der erste Versuch, der diessfalls in der Kirche gemacht worden ist, und der zugleich — so durchschlagend war dieser Versuch eines tiefsinnigen Geistes — ein maassgebender war; denn auf diesen irenäischen Grundlinien sind, wenn man sich nicht mehr begnügte, Jesum Christum nur so äusserlich zu konstruiren aus Gott und Mensch, nebeneinander gestellt, alle späteren Versuche, die von spekulativem Werthe sind, weiter gegangen. Man kann nun zwar nicht sagen, man wird es aber auch nicht verlangen, dass Ir. das Problem sofort gelöst habe. Aber auf welch' eine ideale Weise hat er diese Menschwerdung des Logos in ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit nachzuweisen versucht in dem Gedanken, der seinen christologischen Sätzen zu Grunde liegt, dass, wie es die Bestimmung des Logos, als des Urbildes des Menschen, sey, seiner Zeit selbst auch Mensch zu werden, so der Menschheit die ihrem Begriff adäquate Vollkommenheit fehlen würde, wenn ihr Urbild nicht Mensch würde! Und wie menschlich nahe bringt er uns diesen menschgewordenen Logos, wenn er ihn als den „vollkommenen“ Menschen darstellt, als „die Vereinigung der Seele, die den Geist des Vaters aufnimmt, mit dem Leibe“. Allerdings nun hat er diese beiden Gesichtspunkte noch nicht mit einander auszugleichen gewusst; daher die Zweideutigkeit in seinen Aeusserungen über die Person J. Christi, die er bald aus dem Logos (und der Seele) und dem Fleisch bestehen lässt, so dass der Logos das Subjekt, das Personbildende ist, bald aus dem Geist (des Vaters), der Seele und dem Leib, so dass der Geist das Subjekt ist; — je nachdem es der theologische oder der anthropologische Standpunkt ist, von dem er ausgeht. Aber, indem er die eine Betrachtungsweise in die andere übergehen lässt, (denn der Logos-Gott, indem er Mensch wird, wird und ist es ihm eben als „vollkommener“ Mensch, der „vollkommene“ Mensch aber ist ihm eben der, in dem das

menschliche Urbild [der Logos] Wirklichkeit geworden ist), hat er doch auch schon den Weg gewiesen, wie zu einer einheitlichen Auffassung der Person Jesu Christi zu gelangen ist, ohne in ihr weder das Menschliche (Reale) noch das Göttliche (Ideale) zu verkürzen.

g) Das Werk (und der Zweck) Jesu Christi.

Im Verhältniss zum alttestamentl. „Bunde", „Gesetz", oder in Anlehnung an prophetische Stellen wie Jes. 2, 3–4, Micha 4, 2–3 haben wir (s. S. 512) unsern Vater die neutestamentliche Oekonomie als „den Bund, der zum Frieden einigt", als das „belebende Gesetz", als das „Gesetz der Freiheit" (nach Jakob: 1, 25, den er aber nirgends hiefür zitirt) bezeichnen hören. Das ist aber von ihm doch nur beziehungsweise ausgesprochen und erschöpft nicht die eigentlichen Gedanken, die er unter der Heils-Erscheinung und dem Heils-„Werk"' Jesu Christi begreift. '3, 16, 4.

Wenn er nun auf dieses eingeht, so stellt er es zunächst unter dem Gesichtspunkt eines wiederherstellenden, gutmachenden Werkes, einer Aufhebung der Folgen des Ungehorsams Adams (S. 479) hin. *Das Werk Jesu Christi ein wiederherstellendes und gutmachendes;*

In dieser Beziehung ist es ihm vorab ein erlösendes Werk, und zwar ein erlösendes nicht sowohl von der Macht der Sünde als des Teufels, dessen Herrschaft über den Menschen eine Folge des Falles war (s. S. 483). Die Befreiung des Menschen aus der Gewalt des Teufels setzt aber des letzteren Anbindung voraus; denn „anders nicht kann Jemand einem Starken sein Hausgeräthe rauben, als dass er ihn zuvor selbst bindet nach Matth. 12, 29". Diese Anbindung, Besiegung des Teufels lässt nun Ir. in derselben Weise (nur per oppositum) geschehen, wie er die Gewalt des Teufels über uns hat begründen lassen, von der er sagt, dass sie „in der Apostasie des Menschen bestehe"', denn „der unreine Geist wohnte in uns; und so waren wir sein Hausgeräthe und sein Haus, dieweil wir in der Apostasie waren und er that mit uns, wie er wollte"'. Wie daher „des Teufels Gewalt über uns in Uebertretung und Apostasie bestund", und er „hiermit *als solches ist es ein erlösendes von der Herrschaft des Teufels,*

'5, 21, 3.

'3, 8, 2.

den Menschen band", so „musste er wiederum... mit denselben Banden gebunden werden, mit denen er den Menschen gebunden hatte, auf dass dieser befreit zu seinem Herrn zurückkehre und jenem, von dem er gebunden war, die Fesseln
'5,21,3; 3,23,1. zurücklasse, nämlich die Uebertretung"'. Gemäss seiner Idee von der „Rekapitulation", d. h. Wiederholung und Gutmachung Adams durch Christus (s. u.) sieht nun Ir. diese Besiegung und Fesselung des Teufels ganz besonders in der in den Evangelien berichteten „Versuchung", in der der Herr, der „Alles in sich rekapitulirte", auch „den Kampf
'5, 21, 1. gegen unsern Widersacher wieder aufgenommen', jene alte
'5, 21, 2. und erste Feindschaft wider die Schlange in sich rekapitulirt"' und den, der uns im Anfang in Adam als Gefangene fortgeführt hatte, besiegt und sein Haupt zertreten „und sich so (s. S. 495) als den verheissenen Weibessamen und Schlangen-
'5, 21, 1. treter — Gen. 3, 15 — erwiesen hat"'. Er deutet daher diese Versuchungsgeschichte (nach Matthäus) bis in ihre einzelnen
'5, 21, 3. Züge als „Gegenstück"' und Reparation der Versuchung des ersten Adam. Während der Teufel nämlich „im Anfang den nicht hungrigen Menschen durch eine Speise verführt habe zur Uebertretung des Gebotes Gottes, so habe er am Ende dagegen dem Hungrigen (Christus, der 40 Tage gefastet,) nicht ausreden können, die Speise, die von Gott war, zu erwarten"; und so „wurde das Uebermaass des Genusses im Paradies durch die Entbehrung (des zweiten Adam) in dieser Welt (s. S. 479) aufgehoben". Dabei weist Ir. (im Gegensatze gegen den Dualismus Marcions) überall darauf hin, wie der Herr den Versucher „überwiesen und machtlos gemacht habe aus den Aussprüchen des Gesetzes, die er als Gebot des Vaters zu Hülfe genommen habe". So habe er dem „versucherischen" Wort: „wenn du Gottes Sohn bist, so sprich, dass diese Steine Brode werden", das Wort des Gesetzes (Deut. 8, 3), „der Mensch lebt nicht vom Brod allein", gegenübergestellt, dem versucherischen „Gottessohn" das Bekenntniss, dass er „Mensch" sey, „das den Teufel blendete"; und so „hat er durch das Wort des Vaters den ersten Angriff zu nichte gemacht". Zurückgewiesen durch das „Gesetz" (die alttestamentliche Schriftstelle) habe der Teufel

ihn nun „durch das Gesetz selbst vermittelst einer Lüge“ auf's Neue anzugreifen versucht; er habe ihn nämlich auf die höchste Zinne des Tempels geführt und zu ihm gesagt: „wenn du Gottes Sohn bist, so stürze dich herab; denn es stehet geschrieben: er hat seinen Engeln befohlen über dir, und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuss nicht an einen Stein stossest“ (Ps. 91, 11–12). Darin sey aber eine Lüge gelegen, die er „durch die Schrift verdeckte, wie es alle Häretiker thun“, denn wohl „die letzten Worte stunden in der Schrift, aber nicht die Aufforderung, stürze dich herab“; sondern das habe der Teufel „aus sich selber“ verführerisch hinzugefügt. Es habe ihn daher der Herr „durch ein wahres Schriftwort“ widerlegt, nämlich durch das Wort: „du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen“ (Deut. 6, 16); „durch diesen Gesetzesausspruch bedeutend, dass, was den Menschen (ihn als Mensch) angehe, der Mensch (er als Mensch) Gott nicht versuchen solle; was aber den Teufel angehe, dass er den Herrn seinen Gott nicht versuchen solle in dem, der als Mensch erschien“. Und so „wurde der Hochmuth der Schlange durch die Demuth des Menschen überwunden, und zum zweiten Mal jetzt war der Teufel besiegt aus der Schrift und überführt als ein solcher, der dem göttlichen Gebot Widerstreitendes anrathe und nach seiner Gesinnung als Gottes Feind erwiesen sey“. Da habe nun der Teufel „sich gleichsam gesammelt und alle seine Kraft in der Lüge aufgeboten“ in der dritten Versuchung; aber der Herr habe ihm das Schriftwort Deut. 6, 13 entgegengehalten und ihn mit dem Wort: „Weiche von mir, Satan“! gänzlich „überführt, wer er sey, und ihn entlarvt“, denn der Name Satan (s. S. 478) bezeichne einen „Apostata“. Und so „ein drittes Mal ihn besiegend hat er ihn fortan von sich zurückgewiesen als einen von ihm legitim (rechtmässig; zugleich: durch das Gesetz, das Wort Gottes) Besiegten“'. '5, 21, 2.
Somit, findet Irenäus, sey nun der Teufel mit „denselben“ Banden gebunden worden, mit denen er den Menschen gebunden hatte', und besiegt von dem Menschen, den er besiegt '5, 21, 3.
hatte; denn „der Herr als Mensch hat ihn als von Gott Abtrünnigen und Gesetzesübertreter überführt und unter-

worfen durch das Gebot Gottes im Gesetz, und als Wort (Logos) hernach ihn dauernd festgebunden als seinen Flücht-
'5, 21, 3. ling"'. „Aufgehoben" sey nun auch die Apostasie, durch die der Teufel über den Menschen herrschte, durch den „zu Gott
'5, 24, 4. zurückkehrenden Menschen"'; aufgehoben „die Uebertretung des Gebotes Gottes, die durch Adam geschehen, durch das
'5, 21, 2. Halten seines Gebotes von Seite des Menschensohns"'. Der Mensch aber, „der vom Teufel festgehalten worden, welcher sich seiner auf so ungerechte Weise bediente", sey frei geworden in Folge der „Anbindung des Teufels", und „herausgerissen worden nach der Barmherzigkeit Gottes des Vaters, der sich seines Gebildes erbarmte, aus der Macht seines bisherigen
'5, 21, 3. Besitzers"', der ihm nunmehr „unterworfen" sey, wie „das Wort, das ihn als Mensch besiegte, verkündiget in den Worten: Sehet, ich gebe euch Macht, auf Schlangen und Skor-
'5, 24, 4. pionen zu treten und über alle Gewalt des Feindes"' Luk. 10, 19. Ein umgekehrtes als das frühere sey nun das Verhältniss, wie auch das Verfahren ein entgegengesetztes gewesen. „Hat nämlich auf unrechtmässige (ungerechte) Weise der Abfall (der Teufel) über uns geherrscht, und uns, die wir von Natur Eigenthum des allmächtigen Gottes waren, naturwidriger Weise von Gott entfernt, so hat dagegen das allmächtige und in seiner Gerechtigkeit nicht mangelhafte Wort Gottes auf rechtmässige (gerechte) Weise auch gegen den Abfall selbst sich gewandt und sein Eigenthum von ihm befreit, nicht mit Gewalt, wie anfangs jener über uns herrschte und unersättlich Fremdes an sich riss, sondern in Ueberführung und Ermahnung, wie es für Gott ziemte, der ermahnt und nicht Gewalt braucht, um das, was er will, zu erhalten, so dass weder Gottes altes Geschöpf zu Grunde ging, noch auch die Gerechtigkeit
'5, 1, 1. gebrochen wurde"'. So ungerecht also und widerrechtlich der Teufel gehandelt hatte: widerrechtlich nämlich, indem er fremdes Eigenthum an sich riss und in fremdes Gebiet übergriff, sintemal er an den Menschen als Gottes Geschöpf kein Recht hatte (S. 483), ungerecht aber, indem er den Menschen, diess Eigenthum Gottes, auch auf eine lügnerische und betrügerische Weise gewann und in seine Gewalt bekam, die widerrechtliche That somit auf eine ebenso ungerechte Weise

ausführte, — wesswegen nach diesen beiden Beziehungen hin diess Thun des Teufels auch als eine Art „Gewalt" hat von Ir. bezeichnet werden können; so „gerecht", d. h. ebenso sehr in seinem Recht als auf gerechte Weise handelte dagegen der Logos-Gott, als er den, welcher den Menschen gefangen fortgeführt hatte, wiederum gefangen nahm' und den Menschen '3, 23, 1.
aus dessen Gewalt befreite; und zwar in seinem Recht, insofern es sein Eigenthum war, das er wieder an sich zog und das jener widerrechtlicher Weise in seiner Gewalt hatte; gerecht aber in der Art und Weise, wie er diess that, sintemal er diess sein Eigenthum nicht mit Gewalt dem Teufel wieder entzog, obwohl dieser ihm gegenüber kein Recht an dasselbe hatte, sondern indem er als der zweite Adam die Versuchung, in der der erste gefallen war, überwand und die erste so wieder gut machte und aufhob, dagegen den Satanas als den, „der er war", d. h. als Apostaten und Verführer „überführte und entlarvte" und ihn so „machtlos machte und band", — eine auf der Wahrheit des Gottesworts ruhende (s. o. Versuchungsgeschichte) „Ueberführung" und „Ermahnung", die Ir. der „ungerechten Weise", die der Teufel angewandt hatte, um den Menschen zu verführen, dessen List und Lug und Trug nämlich (S. 479), gegenüberstellt. Diess ist die „Gerechtigkeit" des Logos-Gottes in dieser Erlösung dem Teufel gegenüber, die, wie sie ihr Seitenstück nur in der „Güte und Barmherzigkeit hat, welche den Menschen gegenüber Gott in dieser Erlösung offenbarte"', so ihren '5, 21, 3.
Gegensatz, von dem aus sie auch allein ganz verstanden werden kann, eben nur in der „Ungerechtigkeit" der Handlung des Teufels hat. Die Vorstellung von einem rechtlichen Vertrag mit dem Teufel, der eine Anerkennung des Rechts des letztern an den Menschen von Seite Gottes zur Voraussetzung hätte, und von einem rechtlichen Ersatz (Aequivalent), etwa dem Blute Christi für die Herausgabe der Menschen, findet sich, wie man sieht, ganz ausgeschlossen aus dem bisher Angeführten, in dem sich Alles auf ethischem Gebiete bewegt: die Verführung und die Knechtschaft, wie die Besiegung und Erlösung, die Ir. als eine der ganzen (christlichen) Menschheit „in" Jesu Christo zugutekommende in eben der

Konsequenz betrachtet und darstellt, in der er die Knechtschaft als eine „in“ Adam (S. 483) der ganzen adamitischen Menschheit zukommende dargestellt hat. Dagegen finden sich nun allerdings auch Aeusserungen bei Irenäus, welche diese Erlösung mehr von dem Tod Jesu Christi herleiten und das ethische Moment in demselben wenigstens nicht ausdrücklich hervorheben. Z. B. „durch sein Blut erlösete uns der Herr, sein Leben gab er für unser Leben, sein Fleisch für unser
'5, 1, 1. Fleisch dahin'; das mächtige Wort und wahrer Mensch hat uns durch sein eigenes Blut auf eine der Vernunft gemässe Weise losgekauft und sich selbst als Lösegeld für die hin-
'ib. gegeben, welche in Gefangenschaft geführt worden sind'; — ein Satz, in dem die Vorstellung von einem Tausch oder Vertrag anzuklingen scheint, der aber auch mehr nur traditionelle Phrase seyn kann, aus dem Sprachgebrauch des N. T. herübergenommen, die sich jedenfalls Irenäus nicht näher vermittelte, denn weder sagt er, wie er diese Loskaufung durch das Blut Christi geschehen, noch wem er das Lösegeld bezahlt sich denkt. War aber einmal die Vorstellung von einer Gefangenschaft da, so schloss sich hieran wie von selbst die korrespondirende von einer Befreiung durch ein Lösegeld.

und ein versöhnendes mit Gott;

Die Folgen des Falles Adams hat Ir., wie wir wissen, (S. 483) auch auf das Vehältniss des Menschen zu Gott bezogen. Das wiederherstellende Werk bezieht er somit auch hierauf und bezeichnet es als ein versöhnendes, Sünden vergebendes. Und zwar fast auf dieselbe Weise und mit denselben Mitteln, mit denen er die Erlösung aus des Teufels Gewalt hat bewerkstelligen lassen, lässt er auch diese Versöhnung mit Gott vor sich gehen, wie denn auch Ein und dasselbe den Menschen zum „Knecht des Teufels“ und „zum
'5, 17, 1. Schuldner Gottes“ machte'. „Das gerechte Fleisch hat das von der Sünde gefesselte Fleisch versöhnt und zu Gottes
'5, 14, 2. Freundschaft geführt“'. „In den letzten Zeiten hat uns der Herr durch seine Fleischwerdung in die Freundschaft zurückgeführt, indem er Mittler zwischen Gott und dem Menschen ward, den Vater, gegen den wir gesündigt hatten, für uns versöhnend und unsern Ungehorsam durch seinen Gehorsam ausgleichend, uns aber den Wandel und die Unterwerfung,

wie sie gegen unsern Schöpfer seyn soll, schenkend"'. „Mit '5, 17, 1.
dem Gott, den wir im ersten Adam, weil wir sein Gebot
nicht hielten, beleidigten, wurden wir im zweiten Adam,
gehorsam bis zum Tode, versöhnt"'. Es ist, wie man bemerkt, '5, 16, 3.
wiederum die ethische, gottgefällige Haltung unsers Erlösers,
wie in der Versuchung so immer und überall, der Ir. die versöhnende Kraft und Wirkung zuschreibt, wie er ihr auch
die erlösende zugeschrieben hat; oder vielmehr, die uns zu
Gute kommt „in ihm", d. h. insofern er in unsere Gemeinschaft eingetreten ist und wir in seine Gemeinschaft aufgenommen sind. Indessen spricht er doch auch hier wieder,
— was aus dem Gegensatz gegen die Doketen zu erklären ist,
aber doch das ethische Moment noch nicht ausschliesst, —
von dem Fleisch und Blut Jesu Christi, seiner Menschwerdung,
seinem Tod an sich, ohne Hervorhebung des darin sich
offenbarenden Geistes als von einem versöhnenden. „Es hat
der Herr durch die Gemeinschaft mit sich den Menschen mit
Gott dem Vater versöhnt, indem er uns mit sich versöhnte
durch den Leib seines Fleisches und uns erlöste durch sein
Blut, wie der Apostel den Ephesern sagt: in welchem wir
gehabt haben die Erlösung durch sein Blut, nämlich die Vergebung der Sünden"'. „Wie wir durch das Holz Schuldner '5, 14, 3.
Gottes geworden sind, so erhalten wir durch das Holz Nachlassung unserer Schuld'". Dagegen findet sich die Vorstellung '5, 17, 3.
von einem stellvertretenden Leiden des Herrn in dem Sinne,
dass dadurch „der göttlichen Gerechtigkeit, die durch unsere
Sünde verletzt worden, Genüge gethan und die Strafe dadurch
abgebüsst sey, die von rechtswegen alle Menschen hätte treffen
sollen", bei Ir. ebenso wenig als die entsprechende Vorstellung
von einem Tausch oder Vertrag mit dem Teufel. Zwar spricht
er von den Eigenschaften der Gerechtigkeit und Güte, die
sich in dem Heilswerk vorzüglich erwiesen hätten; aber wie
er die Güte auf „uns Menschen" bezieht, „die wir gütig erlöst
worden sind", so bezieht er die Gerechtigkeit auf den Teufel,
von dem uns der Herr „gerecht durch sein Blut erlöst hat"
(s. o.); dass aber „Gott in den Erweisungen seiner Liebe durch
seine Gerechtigkeit gleichsam gehemmt gewesen wäre und
dieser hätte zuvor müssen Genüge geschehen, diese Vor-

stellung ist unserem Vater so fremd als die Betrachtung des
'Dunker, die Christologie des Irenäus, 1843; S. 252. Todes Jesu aus dem Gesichtspunkt eines Opfers"'. Wohl aber
hat er, was an Justin erinnert, von dem er es auch haben
mag (S. 196), die Spielerei mit der Kreuzessymbolik, mit dem
„heilsamen Holze", das er z. B. in dem Holze schon angedeutet
'5, 17, 4. findet, das Elisa in das Wasser geworfen 2. Kön. 4'.

und ein die Sünde und den Ungehorsam Adams wieder gutmachendes.

Soviel Ir. übrigens von der gutmachenden und wieder-
herstellenden Thätigkeit Jesu Christi in Betreff der Folgen
des Ungehorsams Adams spricht, so wenig spricht er von der
Aufhebung der Sünde selbst, wie wir ihn auch unter diesen
Folgen die Herrschaft und die Macht der Sünde an und für
sich am wenigsten haben hervorheben hören (S. 483). Doch
fehlt es nicht an Aeusserungen, wie: „der Herr hat durch
seinen Gehorsam den Ungehorsam bezahlt,... die Sünde ver-
'3, 18, 6. nichtet"', oder: „er ist in der Aehnlichkeit des Fleisches der
Sünde geworden, um die Sünde zu verdammen, und als bereits
gleichsam verdammt sie aus dem Fleisch hinauszustossen, den
Menschen aber zu seiner Aehnlichkeit zu rufen und ihn als
'3, 20, 2. seinen Nachfolger Gotte zuzuweisen"'. Mehr aber noch spricht
er von dem Ungehorsam „Adams", den der zweite Adam
aufgehoben habe. „Die Sünde des ersten Menschen hat durch
'5, 19, 1. die Korreption des Erstgebornen ihre Besserung erhalten"'.
„Wie durch den Ungehorsam Eines Menschen die Sünde
ihren Eingang hatte in die Welt, so sollte auch durch den
Gehorsam Eines Menschen die Gerechtigkeit eingeführt wer-
'3, 21, 10. ''3, 18, 7. den"' und „sollten Viele gerechtfertiget werden"''. Diese
Aufhebung des Ungehorsams (der Sünde) Adams sieht Ir. in
dem Gehorsam gegen Gott, den Jesus Christus überall bewies;
besonders aber in der „Versuchung" (s. o.), in der „die
Uebertretung des Gebotes Gottes, die in Adam gewesen war,
gehoben worden ist durch das Gebot des Gesetzes, welches
'5, 21, 2. der Menschensohn hielt, der das Gebot Gottes nicht übertrat"',
und am Kreuz, da er „den am Holz (Baum) begangenen
'5, 16, 3. Ungehorsam durch den Gehorsam an dem Holz aufhob"'.
Denn in diesen beiden Punkten vornehmlich sieht er die
durch Jesus Christus geschehene „Rekapitulation" Adams per
'5, 19, 1. oppositum'.

Parallele zwischen Eva und Maria.

Diese Auffassung der Heilserscheinung Jesu Christi als einer wiederherstellenden und diese Beziehung derselben auf den Fall der ersten Menschen hat den Ir. aber nach einer andern Seite hin weiter geführt als eigentlich in seinen Gedanken lag. Wie er nämlich zwischen dem Fall und dem Werke der Wiederherstellung und Heilung, zwischen Adam und Christus überall Parallelen sucht und zieht, so stellt er der „Jungfrau"' Eva („Jungfrau", weil noch ohne geschlechtliche Kenntniss, s. S. 476), die „Jungfrau" Maria gegenüber, deren „Glaubensgehorsam Luk. 1, 38 den Knoten löste, den Eva durch ihren Unglauben (s. S. 479) geschürzt hatte"'; und er sagt von ihr geradezu, sie sey „sich und dem ganzen Menschengeschlechte Ursache des Heiles geworden", — nicht etwa indirekte als Mutter des Herrn, sondern direkte „in Folge ihres eigenen Gehorsams"; wie Eva Ursache des Todes gewesen; und so „wurde die Jungfrau Maria die Anwaltin der Jungfrau Eva; und wie das Menschengeschlecht durch eine Jungfrau an den Tod gebunden wurde, so wird es durch eine Jungfrau erlöset, indem die Wagschalen gleich gestellt sind, nämlich der Ungehorsam der Jungfrau durch den Gehorsam der Jungfrau"'. Wenn so Ir. der Maria einen selbstständigen Antheil an dem Heilswerk zuschrieb, so hat er damit dem einzigen Verdienst und Werk Christi keinen Abbruch thun wollen, sondern es hat ihn nur die Polemik gegen die Gnostiker, welche die reale Beziehung des Heils in Christo auf den Fall der ersten Eltern und den historischen Zusammenhang bestritten, zu diesem allzuweit getriebenen Parallelismus verführt.

'3, 18, 7. 3, 22, 4. '5, 19, 1.

Das Werk Jesu Christi ein vollendendes,

In der bisherigen Betrachtungsweise haben wir Ir. die Erscheinung und das Werk Jesu Christi darstellen sehen in seiner wesentlichen Beziehung auf Adams Fall als ein denselben wieder gutmachendes. Das ist aber doch nur die eine Seite; diejenige, in der er nach **rückwärts** schaut; nach der andern, in der er **vorwärts** sich richtet, fasst er Jesu Christi Werk im Verhältniss zu dem **Ziel der Vollendung** auf, zu welchem der Mensch bestimmt ist; — die eigentlich **positive** Seite, in der auf diese Adamssünde und ihre Folgen keine Rücksicht mehr genommen ist. Denn wenn allerdings

die positive Wirksamkeit Jesu Christi, sofern sie auf den Menschen, wie er nun einmal ist, gerichtet ist, sich zugleich, ja zuvor als erlösende und versöhnende kund thun muss, so setzt doch eine solche Betrachtungsweise Christi und seiner Wirksamkeit nur den allgemeinen Gedanken voraus, dass der Mensch in seinem Anfangszustande eben noch nicht vollendet war, wie er es auch nicht seyn konnte (s. S. 486), sondern nur erst darauf angelegt; daher, wenn Ir. sagt, Jesus Christus habe uns wieder zurückgestellt, was wir in Adam verloren hätten, nämlich „das Seyn nach dem Ebenbild und der Aehnlichkeit Gottes“ (vrgl. S. 470), diess ein ungenauer Ausdruck ist, wie es ein ungenauer Ausdruck war, dass wir das Ebenbild und die Aehnlichkeit Gottes verloren hätten (S. 482); denn das Werden zur Aehnlichkeit Gottes kommt nur der vollendeten und vollendenden Erscheinung und Thätigkeit Jesu Christi zu; wie ebenfalls die Aufhebung des Todes (s. S. 481) und die Mittheilung des Lebens (s. u.).

denn der Logos, als das Urbild des Menschen, hatte an und für sich eine Tendenz, Mensch zu werden zur Vollendung der Menschheit.

Mit dieser Idee von Jesus Christus als dem Vollender der Menschheit ist nun aber auch ausgesprochen, dass Ir. sich denkt, der Logos-Christus, durch den nicht blos sondern auch nach dem und auf den hin der Mensch geschaffen worden (S. 473), wäre auch, abgesehen von der ersten Menschen Fall und den Folgen desselben und ihrer Reparation, erschienen als „Mensch“, um in sich und durch sich den Menschen, der, als „erst erschaffen“, in seiner Anfänglichkeit und Unmittelbarkeit nicht schon ein vollendeter seyn konnte, zu vollenden, wenn anders die Menschenschöpfung nicht eine ewig unvollendete bleiben sollte, was ganz besonders einem Ir. ferne lag (S. 473), der Christus sogar „in die Unterwelt hinabsteigen“ (Ephes. 4, 9) lässt, „um das, was an der Schöpfung noch unvollendet war (die vorchristliche Mensch-
'4, 22, 1. heit) mit Augen zu beschauen“'. Und wenn er den Valentinern so oft vorwirft, dass sie Jesum Christum und den h. Geist nur „des Falles (der Sophia) wegen“ hervorgebracht seyn
'4, Vorr. lassen', so träfe dieser Vorwurf doch auch mehr oder weniger eine Ansicht, die nur um des Falles Adams willen den Logos-Christus Mensch werden liesse. Ueberdem hat sich Ir. aber auch bestimmt hierüber ausgesprochen, wenn er sagt, an

Röm. 10, 17 anknüpfend: „darum wurde auch von Paulus Adam selbst ein Typus des Zukünftigen genannt, weil der Logos, der Künstlee von Allem, die künftige Heilsveranstaltung an dem menschlichen Geschlecht durch den Sohn Gottes auf sich selbst vorgebildet hatte, sofern Gott zuerst den psychischen Menschen bildete, damit er nämlich vom Geistigen das Heil empfinge. Denn da der, der das Heil geben sollte, vorher existirte, so musste auch das geschaffen werden, was das Heil empfinge, damit jenes nicht umsonst wäre'; — wornach in dem Logos selbst und an und '3, 22, 3.
für sich (als dem Urbild der Menschheit) auch schon die Tendenz lag, Mensch zu werden.

Allgemeine Bezeichnungen dieses vollendeten Werkes Jesu Christi.

Wenn Ir. in der kürzesten, einfachsten und allgemeinsten Weise den wesentlichen Inhalt dieses vollendenden Heilswerkes des Herrn bezeichnen will, so pflegt er es in den Formeln zu thun: „der Sohn Gottes sey eines Menschen Sohn geworden, damit der Mensch Gottes Sohn würde"'; er sey '3, 10, 2.
„in seiner unermesslichen Liebe geworden, was wir seyen, um uns zu dem zu machen, was er selbst sey"'; „das Wort '5, Vorr.
habe sich dem Menschen assimilirt, um den Menschen sich zu assimiliren, auf dass er so kostbar dem Vater werde"'; er '5, 16, 2.
sey Mensch geworden, um (durch sich) „den Menschen mit Gott zu vereinigen"' (vergl. S. 540), er sey „in den letzten '4, 18, 7; 3, 4, 2.
Zeiten Mensch unter Menschen geworden, um das Ende mit dem Anfang, das ist, den Menschen (den Schlussstein der Schöpfung) mit Gott (dem Grunde der Schöpfung, von dem der Mensch ausgegangen) zu verbinden"'; oder wie er dieses '4, 20, 4.
Wort, das seine auf eine zusammenfassende und harmonische Weltanschauung gehende Tendenz (S. 473) so recht bezeichnet, auch etwas anders wendet: „unser Herr ist es, der den Pflug gemacht und die Sichel eingeführt hat (Jes. 2, 3-4), das ist, die erste Aussaat des Menschen, die Schöpfung Adams nämlich, und die in den letzten Zeiten durch das Wort gesammelte Frucht, und darum ist er es, der den Anfang mit dem Ende verband"'. '4, 34; 4.

Die Hauptmomente dieses Vollendungswerkes:

Ir. hebt aber auch einige Hauptmomente heraus; nämlich „dass wir in Jesu Christo und durch ihn Gott schauen, die

Adoption empfangen und den Geist Gottes und unvergängliches Wesen.

Mittheilung der Gotteserkenntniss;

In erster Linie nennt er also „die Gottes-Erkenntniss, die der Herr der Menschheit brachte', durch den uns
'3, 20, 2. Gott von der Verehrung der Steine zu seiner Erkenntniss
'3, 9, 1. rief"'; die Erkenntniss „des wahrhaften Gottes, des Schöpfers
'4, 6, 1. Himmels und der Erde"' (S. 439), des Vaters des Herrn Jesu
Christi; denn „durch den Sohn, welcher im Vater ist und
den Vater in sich hat, ist der wahrhafte Gott geoffenbart
worden, indem der Vater dem Sohne das Zeugniss gibt, und
'3, 6, 2. der Sohn den Vater verkündiget"', — eine Gottes-Erkenntniss,
die also nicht möglich ist ohne den Sohn; denn „Niemand kann
den Vater erkennen, wenn es ihm nicht das Wort Gottes,
das ist, der Sohn offenbart, und den Sohn ohne den Willen
des Vaters", Matth. 11, 27; Luk. 10, 22 (vergl. S. 449);
daher „sind auch die Juden nicht (mehr) im Theile Gottes,
weil sie seinen Logos nicht aufnahmen, sondern glaubten,
durch sich selbst den Vater ohne das Wort, das ist, den Sohn
erkennen zu können; und weil sie den Gott nicht erkannten,
der in menschlicher Gestalt zu ihren Vätern redete, — den
Sohn, das Wort Gottes, das von Anfang in diesen Heilsan-
'4, 7, 4. stalten war"'; denn alle wahrhafte Gottes-Offenbarung von
Anfang an lässt Ir. durch das Wort geschehen (S. 446).
Wie sich nun aber diese Vorstufen der göttlichen Offenbarung zu der Gottes-Offenbarung im menschgewordenen Worte selbst verhalten, so verhält sich nach Ir. alle Gottes-Erkenntniss aus der Natur und der alttestamentl. Oekonomie zu der christlichen Gottes-Erkenntniss. Er drückt diess in den einfachen Worten aus: in Jesus Christus schaue man Gott; oder: Jesus Christus als der menschgewordene Logos habe
'4, 20, 7. „den Menschen Gott gezeigt"'; der Sohn „schliesse die Er-
kenntniss des Vaters auf durch seine Offenbarung; denn die
'4, 6, 3. Erkenntniss des Vaters sey die Offenbarung des Sohnes'";
„durch das Wort, das sichtbar und fühlbar geworden, habe
sich der Vater zu erkennen gegeben, denn der Vater des
Sohnes sey das Unsichtbare, der Sohn des Vaters aber das
'4, 6, 6. Sichtbare"' (oder: „der Vater sey das Unsichtbare des Sohnes,
der Sohn das Unsichtbare des Vaters"); das Wort sey Fleisch

geworden, „damit der Mensch Gott schaue"' (vrgl. S. 458), '3, 20, 2.
und „alles seinen König sehe, und auf dass im Fleische unseres Herrn das väterliche Licht uns entgegenscheine und aus seinem glänzenden Fleisch in uns komme, und so der Mensch, vom Lichte des Vaters umgeben, zu unvergänglichem Wesen gelange"'. Aus diesen Worten ist zu ersehen, dass unser Vater '4, 20, 2.
schon in dem „Fleische" (= der Menschwerdung) des Logos-Christus an sich (das er, sofern der Logos sein Subjekt ist, ein „glänzendes" nennt) die volle Offenbarung Gottes enthalten seyn lässt, und dass ihm nur schon in dem Schauen dieses menschgewordenen Logos-Christus das Schauen Gottes steht. Er bedenkt dabei nicht, dass diess eine dogmatische Voraussetzung ist, welche ihre entsprechende sittlich-religiöse Füllung verlangte in dem Nachweis, dass, wer Jesum Christum schaue, in ihm Gott schaue, sofern in ihm das Urbild eines gottgefälligen menschlichen Seyns, ein seiner Idee adäquates menschliches Leben sich der Welt darstelle. Nicht, dass das Ir. nicht auch gethan hätte (s. S. 551; 552; 554; 571; 572), aber doch lange nicht befriedigend.

Wie nun der menschgewordene Logos-Christus „dem Menschen Gott zeigte und darstellte", so „hat er hinwiederum Gotte den Menschen dargebracht und dargestellt"'. Und so schliesst denn Ir. an die Mittheilung der Gottes-Erkenntniss die Mittheilung der Gottes-Kindschaft, die er, um den Unterschied zwischen der Sohnschaft des Logos-Christus und zwischen unserer Kindschaft, die wir eben nur durch den Sohn empfangen, auszudrücken, meist als Adoption bezeichnet, denn „Gottes Sohn ist eines Menschen Sohn geworden, damit wir durch ihn die Annahme an Kindes-Statt erhalten"'; „damit '3, 16, 3.
der Mensch die Adoption empfangend ein Kind Gottes werde"'. '3, 19, 1.
Eine Adoption, die Ir. eben darin gegründet seyn lässt, dass in dem menschgewordenen Sohn „der Mensch (überhaupt) den Sohn Gottes trägt und fasst"'. '3, 16, 3.

Mittheilung der Gottes-Kindschaft; '5, 1, 1; 4, 20, 7; 3, 18, 7,

Erst aber in der Mittheilung des „Geistes", den Ir. auch den „Geist der Adoption" nennt', wird diese Adoption '4, 1, 1.
eine Gotteskindschaft in dem Menschen, und in dieser Geistesmittheilung erst ist die Schöpfung desselben vollendet; denn ursprünglich und von Natur hat der Mensch diesen Geist nicht,

Mittheilung des Geistes;

den Ir. als das höhere Lebensprinzip dem blos natürlichen, psychischen gegenüberstellt (S. 456; 467; 468). Gekommen ist dieser Geist nun zuerst und zunächst über die Frommen des alten Bundes und die Propheten; doch nur vorübergehend und gleichsam sporadisch, daher, wie er sich dereinst völlig einen werde mit dem Menschen, das doch nur erst der Gegenstand ihrer Hoffnungen und der Inhalt ihrer Weissagungen war. Völlig und bleibend ist dann dieser Geist, den David (Ps. 51, 14) „für das menschliche Geschlecht erflehte", den Gott „durch seine Propheten (Joel 2, 28–29) verhiess aussenden zu wollen in den letzten Zeiten über Knechte und Mägde, dass sie propheten", den Jesaias (11, 2; 61, 1) auf dem Messias ruhen lässt, „auf den Sohn Gottes, welcher eines Menschen Sohn wurde, herabgestiegen, sich mit ihm gewöhnend im menschlichen Geschlechte zu wohnen und auf den Menschen zu ruhen und in dem
'3, 17, 1. Geschöpfe Gottes seine Wohnung aufzuschlagen"' (S. 456). Und eben als dieser Geist-Christus ist ja, wie wir sahen (S. 543), Christus unserem Irenäus der vollkommene Mensch, in dem die Menschheit wahrhaft vollendet ist. Indem aber in Jesu Christo der Geist auf dem Menschen ruhte und sich mit ihm einte, ist er „in ihm" auf den Menschen überhaupt herabgestiegen und hat sich „mit ihm gewöhnt, im menschlichen Geschlecht zu wohnen"; gerade so, wie Ir. es auch vom Geist in den Propheten (s. S. 506) und vom Logos sagt, er sey eines Menschen Sohn geworden, um den Menschen zu gewöhnen, Gott zu fassen und Gott zu gewöhnen, in den
'3, 20, 2. Menschen zu wohnen"'. Also in Jesu Christo erst und mit ihm und durch ihn ist „der Geist" im Menschen heimisch worden; denn „die Gabe, die der Herr vom Vater empfing,
'3, 17, 2. schenkt er auch denen, die an ihm Theil haben"'. Und zwar soll dieser Geist nun, wie er es in Jesu Christo war, so auch durch ihn im Menschen das dominirende Prinzip werden (s. S. 470); denn „indem der Herr den Menschen mit dem Geiste vereinte und den Geist in den Menschen versetzte", und so „selbst Haupt des Geistes geworden ist", hat er „den
'5, 20, 2. Geist gegeben, dass er Haupt (auch) des Menschen sey"'. Diesen Geist bezeichnet Irenäus dann näher als die Macht des

sittlichen und religiösen Lebens im Menschen, als den, „der in den Menschen den Willen Gottes vollbringt und sie von der Altheit zur Neuheit Christi ruft"'; durch den „wir das Bild und die Ueberschrift des Vaters und des Sohnes erhalten"', der „uns mit Gott vereinigt"', den „der Herr zur Vereinigung und Gemeinschaft Gottes und des Menschen ausgegossen", und „durch den er Gott bei den Menschen hinterlegt hat"'. Und wie er ihn so für den einzelnen Menschen als das dessen höhere Persönlichkeit konstituirende und vollendende Prinzip darstellt, ebenso stellt er ihn auch in seiner Bedeutung für die Gesammtheit der Menschen dar: als den Geist der Menschheit; sowohl in dem Sinne, dass ihn (s. S. 506) der Herr „auf die ganze Erde gesandt habe"' — im Gegensatz zum Exklusivismus der Juden, was Irenäus schon angedeutet findet in Richt. 6, 37, in jenem Thau, der das andere Mal die ganze Erde bedeckte, nachdem er das erste Mal nur das wollene Fell Gedeons bedeckt hatte, das dieses zweite Mal allein nicht bedeckt war, — ein Typus des israelitischen Volkes'; als auch in dem Sinne, dass er „die Macht habe (sey), alle Völker in's Leben einzuführen und ihnen das Testament zu eröffnen"; dass er „die verschiedenen Menschenstämme zur Einheit bringe, wie er denn auch die Erstlinge aller Völker dem Vater dargebracht habe am Pfingstfest, da die Jünger in allen Sprachen Gott lobpriesen"'.

'3, 17, 1. '3, 17, 3. '3, 17, 2. '5, 1, 1. '3, 17, 3. 'ib. '3, 17, 2.

Irenäus bedient sich auch verschiedener Bilder, um diese einigende und lebendig machende Kraft des „Geistes" darzuthun. „Wie von trockenem Weizen ohne Feuchtigkeit Eine Masse nicht werden kann noch Ein Brod, so können auch wir Viele nicht Eins werden in Jesu Christo ohne das Wasser, das vom Himmel ist Joh. 4, 7; und wie trockene Erde, wenn sie keine Feuchtigkeit erhält, keine Frucht trägt (vrgl. S. 490), so würden auch wir, die wir anfangs dürres Holz waren, ohne den freiwillig von oben kommenden Regen niemals das Leben als Frucht bringen"'. Er ist „der Thau Gottes, der uns nothwendig ist, damit wir nicht verbrennen noch unfruchtbar werden" (vergl. Richt. 6, 36); er ist „der, dem der Herr seinen Menschen, der unter die Räuber gefallen war, dessen er selbst sich erbarmt und dem er die Wunden verbunden hatte,

'ib.

empfahl, als er ihm zwei königliche Denare gab, dass wir durch den Geist das Bild und die Ueberschrift des Vaters und Sohnes empfangend den uns anvertrauten Denar vermehren,
'3, 17, 3. den vermehrten dem Herrn zuzählen"'.

Mittheilung des Lebens; Auf die Mittheilung des Geistes lässt Ir. die Mittheilung des *Lebens* folgen, ein Begriff, der bei ihm allerdings ein vielsinniger ist (s. S. 481), denn zuweilen fasst er das Leben (wie den Tod) mehr im geistigen Sinne. So, wenn er sagt: „Allen, welche die Liebe zu ihm bewahren, verleiht er seine Gemeinschaft; die Gemeinschaft mit Gott aber ist das *Leben* und das Licht und der Genuss aller Güter, die von ihm kommen; über alle hingegen, die in ihrem Herzen von Gott abfallen, verhängt er Trennung von ihm; Trennung von Gott
'5, 27, 2. aber ist Tod und Trennung vom Lichte Finsterniss"' (vrgl. S. 476). Aber wie er unter dem Tod, den er als Straffolge des Ungehorsams Adams hinstellt, den leiblichen versteht (S. 480), so versteht er denn auch unter dem Leben, das Christus gebracht habe und uns mittheile, die Besiegung des Todes (s. Auferstehung) und begründet diese ganz spezielle Beziehung auf „Fleisch und Blut" durch die Hinweisung auf die Vollendung der *ganzen* Persönlichkeit des Menschen, welche als solche auch die Leiblichkeit mit einschliesse (s. S. 472). Denn „diess ist das Ziel und Ende des Menschengeschlechtes, welches Erbe Gottes ist, dass wie wir im Anfang durch die ersten Menschen alle in Knechtschaft gebracht und Schuldner des Todes worden sind, so zuletzt durch den zweiten Adam alle, die von Anbeginn Jünger sind, gereiniget und abgewaschen von dem, was des Todes ist, zum Leben Gottes
'4, 22, 1. kommen"'. Wir werden, wenn wir seine Ansichten von der Auferstehung vernehmen, noch spezieller die Gründe kennen lernen, die ihn bewogen, gerade auch „das Heil" und „die Wiedergeburt des Fleisches" so energisch zu vertheidigen. Gewiss ist, dass er in dieser Vollendung der Menschen nach der somatischen Seite den Abschluss des Vollendungswerkes Christi sieht. Aber wie er den Tod Adams bald als positive Straffolge seines Ungehorsams, bald nur als Folge davon, dass der erste Mensch erst noch psychisch und noch nicht pneumatisch war (S. 486), betrachtete, so betrachtet er *diess*

„unvergängliche" Leben zwar auch als eine Folge des wieder gutmachenden Gehorsams Christi, aber doch ganz besonders als eine Frucht des durch Christus mitgetheilten göttlichen Geistes (s. S. 481); denn „was gibt es für eine andere sichtbare Frucht des Geistes, der nicht sichtbar ist, als dass er das Fleisch reif macht und fähig für unvergängliches Wesen"' '5, 12, 4. (s. u.)! Demgemäss begreift er auch unter der Mittheilung des „Lebens" nicht selten das Eine mit dem Andern: das somatische wie das pneumatische. Z. B. in den Sätzen: „Wie wir in Adam Alle sterben als (nur) psychische, so sollen wir in Christo leben als pneumatische"'. „Wie wir durch die erste '5, 12, 3. Zeugung (Abstammung) den Tod geerbt haben, so erben wir das Leben durch diese neue Zeugung"'. — '5, 1, 3.

Diess vollendende Heilswerk — die Vollendung der Schöpfung des Menschen

Mit diesem vollendenden Heilswerk Jesu Christi am Menschen geht nun „das, was im Anfang (nur erst) gesagt worden ist" (s. S. 471), und was dann in der Person Jesu Christi Wahrheit und Wirklichkeit wurde (s. S. 544), auch an seinem Geschöpf, sofern es „in" Jesu Christo ist, in Verwirklichung; nämlich: „dass Adam (der Mensch) werde nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes"'. '5, 1, 1.

und die Vollendung des Logos-Christus selbst nach seiner menschlichen Sphäre.

Die allerletzte Bedeutung hat dann aber unserem Ir. die Heils-Erscheinung des Logos-Christus als Mensch und sein Heilswerk für Christus selbst, insofern es seine eigene Vollendung ist nach seiner menschlichen Sphäre, oder, wie Irenäus sich ausdrückt: „das Wort ist Fleisch geworden, damit, wie es in den Himmeln den Prinzipat hatte als das Wort Gottes, es so auch auf Erden den Prinzipat habe als gerechter Mensch, der keine Sünde that und in dessen Munde kein Betrug erfunden wurde; und damit es auch den Prinzipat habe über das, was unter der Erde ist, als der Erstgeborne von den Todten"'. — '4, 20, 2.

Die universelle Bedeutung dieses Heilswerkes.

Das ganze Werk Christi fasst aber Ir. konsequent als ein universelles; denn „nicht wegen derer allein, welche zur Zeit des Kaisers Tiberius an ihn glaubten, ist Christus gekommen; und nicht wegen der jetztlebenden Menschen allein hat der Vater die Heilsveranstaltung getroffen, sondern wegen aller Menschen überhaupt, die von Anbeginn an durch ihre Tugend unter ihrem Geschlechte Gott nicht nur

gefürchtet sondern auch geliebt und sich gerecht und fromm gegen ihre Nächsten betragen und sich gesehnt haben, Christus
'4, 22, 1–2. zu sehen und seine Stimme zu hören"'. Universell fasst er demnach das Werk Christi zunächst in dem Sinne, dass er es als ein wiederherstellendes zurückgreifen lässt auf die vor Christus Gestorbenen; und hiezu dient ihm denn der Satz von der Hadesfahrt Christi (vrgl. S. 539), für den er sich, wie wir wissen, nicht auf die petrinische Stelle (1. Petr. 3, 19) sondern gleich Justin vornämlich auf eine apokryphische des Jesaias (Jeremias) beruft. Der Herr, sagt er mit den Worten des Presbyters, den wir ihn so oft als Autorität anführen hörten, sey in den Hades hinabgestiegen und habe auch Jenen dort die frohe Botschaft von seiner Ankunft gebracht; denn „die, so an ihn glauben, erhalten Verzeihung der Sünden; aber an ihn haben Alle geglaubt, welche auf ihn hofften, das ist, welche seine Ankunft vorhersagten und seinen Anordnungen dienten, die Gerechten, Propheten und Patriarchen; und diesen
'4, 27, 2. hat er gleich wie uns die Sünde verziehen"'; — eine Stelle, aus der man fast schliessen möchte, dass es doch nur die alttestamentlichen Väter sind, denen er das gutmachende Werk Christi zugutekommen lässt; wenigstens nennt er die vorchristlichen Heiden nirgends ausdrücklich; vielleicht im stillen Gegensatz zu Marcion, der die Hadesfahrt Christi gerade auf die Heiden bezog. Dagegen greift er im Gegensatze gegen Tatian (s. S. 128) zurück bis auf Adam, auf den er konsequent ebenfalls die rückwirkende Kraft des Heilswerkes Christi sich erstrecken lässt. „Indem der Herr zu dem verlornen Schafe kam und eine solche heilvolle Rekapitulation machte, und sein Geschöpf wieder aufsuchte, musste er (auch) eben jenen Menschen erretten, der nach seinem Bild und seiner Aehnlichkeit gemacht worden war, das ist, Adam, nachdem er die Zeit seiner Verdammung, die der Vater in seiner Macht festgesetzt
'3, 23, 1. (Ap.-Gesch. 1, 7), erfüllt hatte"'. Denn „würde der Mensch, der doch von Gott geschaffen worden, dass er lebe, in Folge der Verwundung von der Schlange, die ihn verführt hatte, das Leben völlig verlieren und nicht mehr zu demselben zurückkehren, sondern wäre er ganz und gar dem Tode hingeworfen, so wäre Gott besiegt und die Bosheit der Schlange

hätte den Willen Gottes überwunden" (vrgl. S. 487). Dem ist nun aber nicht so; sondern „Gott hat durch den zweiten Menschen (Adam) den Tapfern angebunden und sein Hausgeräthe geraubt und den Tod entkräftet"'. „Das erste Geräthe 'ib.
des Besitzthums des Teufels" war aber Adam. „Wenn nun der Mensch gerettet wird, so muss (doch auch) der, der zuerst als Mensch geschaffen worden, gerettet werden"; oder „wäre es nicht allzu ungereimt, zu behaupten, der, welcher zuerst vom Feinde schwer verwundet wurde und die Gefangenschaft erlitt, werde nicht befreit von dem, der den Feind besiegt habe; befreit aber würden seine Kinder, die er in eben der Gefangenschaft erzeugte" (s. S. 485). Nicht als „besiegt" würde der Feind erscheinen, so lange „die alten Spolien selbst noch bei ihm blieben". Nun ist aber „Gott, welcher dem Menschen zu Hülfe gekommen und ihn in seine Freiheit wieder eingesetzt hat, weder schwach noch ungerecht"'. Daher „lügen '3, 23, 2.
Alle, welche dem Heile Adams widersprechen, und schliessen sich nur selbst vom Leben aus, sofern sie nicht glauben, dass das Schaf, das verloren gegangen, gefunden worden sey. Denn wenn dieses nicht aufgefunden worden ist, so ist das ganze Menschengeschlecht (s. S. 483) noch im Verderben gehalten. Daher ist auch, der diese Lehre aufgebracht, ein Lügner, Tatian nämlich, der auf das paulinische Wort (1. Kor. 15, 22): „dass wir in Adam Alle sterben", sich beruft, aber jenes andere nicht bedenkt: „dass, wo die Sünde überhand genommen, die Gnade überfliessender geworden sey"' (Röm. 5, 20). — '3, 23, 8.

Die „Rekapitulation" Jesu Christi.

Nichts ist geeigneter, diese gesammte Anschauung des Ir. von der Person und dem Werke des Herrn in summarischer Rekapitulation uns noch einmal vorzuführen, als die Idee der „Rekapitulation", übertragen auf Jesus Christus; — ein Lieblingsausdruck des Ir., entlehnt aus Ephes. 1, 10, und einer seiner vielsagendsten und tiefsinnigsten, in den er seine christologischen Gedanken — nach ihrer anthropologischen Seite — zusammenfassend niedergelegt hat.

Die Idee vom Logos-Christus als dem, durch den und nach dem und auf den hin der Mensch geschaffen wurde, ist ihm die Voraussetzung dieser seiner Rekapitulations-Idee,

wornach eben der, durch den und auf den hin Alles geschaffen
wurde, zum Behufe der Wiederherstellung und Vollendung
seiner Schöpfung, so wie zur schliesslichen Realisirung seines
'3, 16, 6. eigenen „Prinzipates“ „durch die ganze Oekonomie kommt“',
d. h. in den verschiedenen Heilsstufen sich immer heller offenbart, immer näher kommt und zuletzt „den Menschen selbst in sich rekapitulirt, indem er der Unsichtbare sichtbar, der Unfassliche fassbar und der Unleidensfähige leidensfähig, d. h.
'ib. Mensch geworden ist“'.

Mit dieser „Rekapitulation“ drückt Ir. zunächst nun diess aus, dass Jesus Christus „den ersten Menschen“, Adam
'3, 18, 7; 3, 21, 9; 5, 14, 2; 5, 21, 1. in sich „wiederholt“ habe'; und darin liegt ihm, dass er „dasselbe Fleisch und Blut“ hatte, wesswegen er sich
'3, 22, 1. auch „eines Menschen Sohn“ bekannte', dass er im ganzen Sinne des Wortes ein Mensch wurde, in die Gemeinschaft der Menschen wahrhaft und in die wirkliche Gemeinschaft der Menschen eintrat; aber auch, dass er von einer „Jungfrau“ geboren wurde (s. S. 555 u. unten); und weiter noch, dass er „den Universalmenschen (Adam) vom Anfang bis zum Ende
'5, 23, 2. in sich wiederholte“', also auch die Versuchung, die Feindschaft gegen die Schlange und den Kampf mit ihr (S. 548), das Holz, den Tod am Holze (S. 554), selbst den Tag des Todes (S. 480).

„Rekapitulirend“ nennt Irenäus dann aber auch Jesus Christus, sofern er eine summarische Zusammenfassung
'3, 18, 1. „der langen Exposition der Menschheit“', d. h. der nach Raum und Zeit auseinandergelegten Menschheit sey; und „desshalb zeigt auch Lukas, dass das Geschlechtsregister von der Geburt unseres Herrn bis auf Adam 72 Generationen habe, verknüpfend so das Ende mit dem Anfang (s. S. 557), und andeutend, dass er es sey, der alle seit Adam zerstreuten Völker und alle Zungen und Geschlechter der Menschen sammt
'3, 22, 3. Adam selbst in sich zusammenfassend wiederholt habe“'; — was Irenäus angedeutet findet nicht blos durch das Zurückgehen bis auf Adam, sondern auch durch die Zahl 72 (75?), die, wie er glaubt, die Zahl aller Völker und Sprachen sey. Ebenso habe in Jesu Christo „eine Rekapitulation (Zusammenfassung) der Vergiessung des Blutes aller Gerechten und Pro-

pheten von Anfang an" — Luk. 11, 50; Matth. 23, 35 — stattgefunden'; denn wie Jesus Christus ein Universalmensch '5, 14, 1.
sey, so auch sey sein Leben und seine Geschichte, und was er gethan und was er gelitten, eine Universalgeschichte, eine Zusammenfassung der Geschichte der Menschheit und mit der Bedeutung für die ganze Menschheit.

Diess führt uns auf den anderen Hauptgedanken, den Ir. mit dieser Rekapitulation verbindet. Nämlich indem Jesus Christus den Adam, den ersten Menschen, und seine Geschichte in sich „wiederholte" und die Menschheit und ihre Geschichte in sich „zusammenfasste", that er diess eben nur zu dem Zwecke, die Menschheit (Adam inbegriffen) zu „rekapituliren", d. h. ihr Leben und ihre Geschichte wieder gut zu machen durch ein entsprechendes Leben per oppositum, sie so zu heilen, zu retten, zu erneuern, sie zurückzuführen zu (ihm, als) ihrem wahren und normalen „Haupte" (Begriff), sie zu verfassen unter ihm als ihrem geistigen Stammvater, dem zweiten Adam, der „zum Leben Gottes wiedergebiert" und „Anfang und Ausgangspunkt der Lebenden ist, wie es Adam war von den Todten', als das Haupt der Kirche Alles 3, 22, 4.
an sich ziehend zur rechten Zeit"'. Endlich bezeichnet Ir. als '3, 16, 6.
Zweck dieser Rekapitulation auch das noch, „dass das Wort Gottes, wie es im Uebersinnlichen und Spirituellen und Unsichtbaren das Erste ist, so auch im Sichtbaren und Körperlichen den Prinzipat habe" (s. S. 563); und hiermit schliesst sich dieser Rekapitulationsbegriff ab, in dem Ir. die einzige Dignität und Bedeutung Jesu Christi in seinem Verhältniss zur Menschheit (und zur sichtbaren Welt überhaupt) zusammengefasst hat.

Es setzt aber die eine Bedeutung der Rekapitulation die andere voraus; denn um für die Menschheit Haupt- und Ausgangspunkt der geistigen Lebens-Entwickelung und Lebensreihe zu werden, musste er sie rekapitulirend in sich begreifen und ein Universalmensch seyn wie Adam, welcher Haupt- und Ausgangspunkt der natürlichen (und sündlichen) Lebens-Entwickelung und Lebensreihe war.

h) Verhältniss und Zusammenhang von Werk und Person Jesu Christi.

Gott u. Mensch hat J. Christus müssen seyn

Diess sein Heilswerk habe aber, bemerkt Irenäus, der Herr nur vollziehen können als menschgewordener Logos-Christus. Die Grundbedingungen, die in der Person des Herrn erfüllt seyn mussten, wenn er in Wahrheit der Wiederhersteller und Vollender des Menschengeschlechts seyn sollte, sind somit eben diese, dass er der Logos war und wahrhaft Mensch war, das Eine wie das Andere „der eine und selbe", d. h. in Einer Person.

Nach den verschiedenen Seiten, nach denen Irenäus das Heilswerk auseinandergelegt hat, und im steten Gegensatz gegen Ebioniten, Gnostiker und Marcioniten, entwickelt er diess nun im Einzelnen.

als der Wiederhersteller der Menschheit

„Wer die Sünde tödten und den des Todes schuldigen Menschen erlösen sollte, der musste eben das werden, was jener war, das ist Mensch, der von der Sünde in die Knechtschaft geführt und vom Tode gehalten war, damit die Sünde vom Menschen getödtet würde und der Mensch aus dem Tode hervorginge. Denn wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen, der zuerst aus roher Erde gebildet worden war, die Vielen als Sünder hingestellt wurden und das Leben verloren, so mussten auch durch den Gehorsam des Einen Menschen, der zuerst aus einer Jungfrau geboren ward, Viele gerecht werden und das Heil davon tragen"'. Hinwiederum aber „war es nicht möglich, dass der das Heil gewänne, der unter die Sünde gefallen war (= ein nur natürlicher Nachkomme Adams); und aber ebenfalls unmöglich war es, den Menschen, der einmal besiegt und durch Ungehorsam verstossen worden war, wieder zu schaffen, dass er den Siegespreis davon trüge; daher hat der Sohn, der das Wort Gottes ist, beides bewirkt, indem er herabkam vom Vater und Fleisch wurde und bis in den Tod ging und die Oekonomie unseres Heiles vollendete"'. Ferner: „nicht gerecht wäre der Widersacher des Menschen besiegt worden, wenn nicht ein Mensch vom Weibe geboren ihn besiegt und gebunden hätte"; denn „durch ein Weib hat er von Anbeginn

'3, 18, 7; 3, 21, 19.

'3, 18, 2.

über die Menschen geherrscht und sich als Gegner des Menschen dargestellt"'. Hinwiederum aber: „wie hätte er den, '3, 18, 7; 5, 21, 1;
der gegen die Menschen stark war, der den Menschen nicht nur besiegte, sondern ihn auch unter seiner Gewalt hielt, (den Teufel) besiegt, den (Menschen) aber, der besiegt worden war, frei gemacht, wenn er nicht mehr gewesen wäre als der Mensch, der besiegt worden war? Besser aber als der Mensch, der nach der Aehnlichkeit Gottes gemacht ist und trefflicher, wer könnte diess anders seyn als der Sohn Gottes, nach dessen Aehnlichkeit der Mensch gemacht worden ist"'? Ferner: als '4, 33, 4.
„der Mittler zwischen Gott und den Menschen" musste der Herr „mit beiden verwandt seyn", um „durch diese Verwandtschaft und Vertrautheit mit beiden beide zur Freundschaft und Einstimmigkeit zusammenzuführen"'; und ebenso um uns '3, 18, 7.
die Sünden zu vergeben, uns mit Gott zu versöhnen, musste er Gott und Mensch seyn: Mensch, „um als Mensch mit uns Mitleid zu haben"; Gott, denn „Niemand ausser Gott allein kann die Sünden nachlassen"; auch „wären die Sünden in Wahrheit nicht vergeben, wenn nicht der selbst, gegen den wir gesündigt haben, Verzeihung schenkte"'. Irenäus begnügt '5, 17, 1–3.
sich aber nicht, nachgewiesen zu haben, dass der Herr zum Zwecke seines Werkes der Wiederherstellung der adamitischen Menschheit habe Mensch werden müssen; er zeigt auch, dass er Mensch wie wir habe werden, die Substanz Adams in sich habe rekapituliren müssen (s. o.); denn „hätte der Herr aus einer andern Substanz Fleisch angenommen, so hätte er den Menschen nicht in sich rekapitulirt; ja er könnte nicht einmal Fleisch genannt werden; denn das Fleisch ist wahrhaftig (Fleisch nur als) die Nachfolge der ersten Bildung aus Lehm. Hätte der Herr aber aus einer andern Substanz die Materie haben müssen, so hätte der Vater von Anfang aus einer andern Substanz dessen Masse gebildet. Nun aber ist das, was der Mensch, der zu Grunde gegangen, gewesen ist, das heilbringende Wort geworden; was aber verloren gegangen war, hatte Fleisch und Blut; denn der Herr nahm Lehm und bildete den Menschen, und um des Menschen willen ist die ganze Oekonomie der Ankunft Christi. Und darum spricht auch der Apostel Kol. 1, 21–22: durch den Leib seines Fleisches

seyd ihr versöhnt, das ist: das gerechte Fleisch hat das in der Sünde festgehaltene Fleisch versöhnt und mit Gott in die Freundschaft geführt. Sagt also Jemand, es sey das Fleisch des Herrn insofern ein anderes als das unsere, weil jenes nicht gesündiget hat und kein Betrug in seiner Seele erfunden worden ist, wir aber Sünder sind, so hat er Recht; nicht aber, wenn der Herr Fleisch von einer andern Substanz gehabt haben soll (s. S. 537), denn dann ist nicht das mit Gott versöhnt worden, was durch die Uebertretung feindlich geworden ist; und doch hat der Herr durch die Gemeinschaft mit ihm den Menschen mit Gott dem Vater versöhnt; und zwar indem er uns mit sich durch den Leib seines Fleisches versöhnt „und durch sein Blut uns erlöste, wie der Apostel schreibt Ephes.
'5, 14, 3. 1, 7; 2, 13-15"'. Hinwiederum aber auch die Nothwendigkeit der Geburt des Herrn aus einer „Jungfrau" deduzirt Ir. aus diesem Parallelismus zwischen der Wiederherstellung und dem Falle des Menschengeschlechts in Adam (s. S. 566). „Wenn Adam der Protoplaste aus noch jungfräulicher Erde, denn noch hatte Gott nicht regnen lassen und der Mensch die Erde noch nicht angebaut, seine Substanz hatte und durch die Hand Gottes, das ist das Wort Gottes gebildet wurde und der Herr Lehm von der Erde nahm und den Menschen daraus bildete; so erhielt, indem er in sich den Adam rekapitulirte, auch das Wort selbst aus Maria, die noch eine Jungfrau war, mit Recht auch die Weise der Erzeugung Adams. Wenn also der erste Mensch einen Menschen zum Vater gehabt hätte und aus dem Samen eines Mannes gezeugt worden wäre, so könnte man mit Recht sagen, dass auch der zweite Adam von Joseph sey gezeugt worden; so aber jener von der Erde genommen wurde und Gott sein Bildner war, so musste auch der, der ihn in sich rekapitulirte, dieselbe Art und Weise der Erzeugung haben". Denn „wie könnte auch der Mensch die Geburt des Todes verlassen, wenn er nicht in die neue, so wunderbar und unverhofft von Gott zum Zeichen des Heiles gegebene Geburt übergeht, in die Wiedergeburt nämlich, die durch den Glauben
'4, 33, 4. ist aus der Jungfrau her"'. Dagegen habe Gott, wenn er den männlichen Antheil in dem Menschwerden des Logos-Christus ausgeschlossen habe, doch „aus der Maria die Gestaltung (des

zweiten Adam) bewerkstelligt", und in ihr die natürliche
Kontinuität mit Adam und Adams Geschlecht erhalten (s. S.
537) „und nicht wiederum Erde genommen, damit nicht
eine andere Schöpfung würde und nicht etwas Anderes das
wäre, das das Heil empfänge, sondern Adam selbst rekapitulirt
würde mit Bewahrung aller Aehnlichkeit"'. '3, 20, 10.

und als der Vollender der Menschheit.

Die bisherige Deduktion, dass der Herr habe müssen Gott
und Mensch seyn, gründet sich nun allerdings mehr auf die
Betrachtung seines Heilswerkes als einer wiederherstellenden.
Dasselbe gilt aber auch ganz und gar, wenn sein Heilswerk
unter den Gesichtspunkt eines vollendenden gestellt wird. „Niemand
(z. B.) kann Gott (recht) erkennen, wenn Gott ihn nicht
belehrt: mit andern Worten: Gott kann ohne Gott nicht
erkannt werden"'. „Niemand sonst hätte uns offenbaren '4, 6, 4; 4, 5, 1.
können, was des Vaters ist, als sein eigenes Wort; denn wer
hat des Herrn Sinn erkannt und ist sein Rathgeber gewesen?
Niemand anders weder im Himmel noch auf Erden noch unter
der Erde konnte das Buch der Vaters öffnen und ihn sehen
ausser das Lamm". Hinwiederum aber „hätten wir Gott nicht
wahrhaft kennen lernen können, wenn unser Lehrer, der das
Wort ist, nicht Mensch geworden wäre; vielmehr mussten
wir ihn sehen, durch unser Gehör seine Stimme vernehmen,
um seine Werke nachzuahmen, Thäter seiner Worte zu werden
(vrgl. S. 559) und mit ihm Gemeinschaft zu haben und
durch ihn, den Vollkommenen, und der vor aller Schöpfung
ist, Wachsthum zu empfangen"'. Ferner: wie würde der '5, 1, 1.
Mensch „zu Gott kommen, wenn Gott nicht gekommen wäre
zum Menschen"'? Wie konnte er „der Aufnahme an Kindes '4, 33, 4.
Statt theilhaftig werden, wenn er nicht durch den Sohn die
Gemeinschaft mit Gott empfinge, wenn nicht das Wort Fleisch
geworden wäre und sich uns mitgetheilt hätte"'! Wie könnte '3, 18, 7.
der Mensch „der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit theilhaft
werden, wenn er nicht mit der Unverweslichkeit und Unsterblichkeit
vereint worden wäre"'! Wie „hätte er, wenn nicht '3, 18, 7; 3, 19, 1.
Gott das Heil geschenkt hätte, dasselbe fest"'! Hinwiederum '3, 18, 7,
aber musste der Herr Mensch werden; denn „wie (anders)
wäre der Mensch, der noch ein Kind war, im Stande gewesen,
ihn zu fassen? und desswegen kam er zu uns nicht wie er

gekonnt hätte sondern wie wir ihn zu schauen vermochten, denn er hätte wohl in seiner unwandelbaren Herrlichkeit zu uns kommen können, aber wir hätten die Grösse seiner Herrlichkeit nicht zu tragen vermocht. Und darum hat er, das vollkommene Brod des Vaters, uns als Kindern sich als Milch dargereicht, was seine menschliche Erscheinung war; damit wir, gleichsam als genährt von der Brust seines Fleisches und durch solche Säugung gewöhnt, zu essen und zu trinken den Logos Gottes, das Brod der Unsterblichkeit, welches ist der Geist
'4, 38, 1. des Vaters, in uns selbst zu behalten vermöchten"'. „Wie könnten wir mit Unsterblichkeit und Unverweslichkeit geeint werden, wenn die Unsterblichkeit und Unverweslichkeit nicht zuvor das geworden wäre, was auch wir sind, damit, was verweslich war, von der Unverweslichkeit, und was sterblich war, von der Unsterblichkeit verschlungen würde, damit wir die
'3, 19, 1. Annahme an Kindes Statt empfingen"'. Und zwar ein Mensch musste er seyn, der ein ganzes Menschenleben durchlebte,
'3, 18, 7. „alle Alters- und Entwicklungsstufen desselben durchlief"' (s. S. 538), um, wie wir ihn früher einmal (S. 560) haben sagen hören, den Menschen „zu gewöhnen", Gott zu fassen, und Gott „zu gewöhnen, in dem Menschen zu wohnen"; oder, wie er sich auch ausdrückt, „um jegliche Altersstufen durch die Aehnlichkeit mit ihm zu heiligen", „Allen die Gemein-
'3, 18, 7. schaft mit Gott wiederherzustellen"'; denn „er ist gekommen, Alle durch sich zu heilen, Alle, sage ich, die durch ihn zu Gott wiedergeboren werden, Kinder und Kleine und Knaben und Jünglinge und Aeltere; darum ward er den Kindern ein Kind, die Kinder heiligend, den Kleinen ein Kleiner, auch diese Altersstufe heiligend, zugleich ein Vorbild ihnen in Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Unterthänigkeit, den Jünglingen ein Jüngling, auch ihnen ein Vorbild werdend und sie dem Herrn heiligend; so ward er auch den Aelteren ein Aelterer,... zugleich auch sie heiligend und ihnen ein Beispiel werdend, und dann ging er bis in den Tod, um der Erstgeborne von den Todten zu seyn und dass er in Allem den Primat hätte,
'2, 22, 4. als Fürst des Lebens, vor allen und Allen vorangehend"'.

Die „Eitellehren" der Doketen und der Ebioniten.

Indem Ir. alle diese Gründe überblickt, welche es ihm als eine Nothwendigkeit erscheinen lassen, dass Jesus Christus,

wenn er anders der Wiederhersteller und Vollender des Menschengeschlechtes war, beides war: Logos-Gott und wahrhafter Mensch, bezeichnet er alle Gegner dieser Lehre als „Eitellehrer". Eitellehrer seyen die Doketen, „die sagen, das Wort Gottes sey nur scheinbar erschienen und nicht in der Substanz der Wirklichkeit". Denn „erschien der Herr, obwohl er nicht ein Mensch war, als Mensch, so verblieb er weder, was er doch in Wahrheit (auch nach den Doketen) war: der Geist Gottes, denn der Geist Gottes ist unsichtbar (kann also für sich nicht erscheinen, und doch soll Christus, obwohl er nicht wahrhaft Mensch war, als Mensch „erschienen" seyn) noch war irgend Wahrheit in ihm, da er nicht das war, als was er erschien"'. Die Auffassung einer doketischen Erschei- '5, 1, 2.
nung der Person Jesu Christi, will Ir. sagen, hebe sich nicht blos durch ihren innern Widerspruch auf; mit ihr löse sich auch das ganze Heilswerk Christi in Schein auf. Denn „wenn er nicht Fleisch geworden war und wie Fleisch gehorchte, so war sein Werk nicht wahr; als was er aber gehorchte, das war er auch, nämlich Gott, der die alte Gestaltung des Menschen in sich rekapitulirte, um die Sünde zu tödten, den Tod zu entkräften und den Menschen das Leben zu geben. Und daher sind seine Werke wahr"'. Somit „sind alle die, welche '3, 18, 7.
sagen, er habe sich nur scheinbar geoffenbart, noch unter der alten Verdammniss und Anwälte der Sünde, und ist nach ihnen der Tod noch nicht besiegt"'. „Eitellehrer" seyen 'ib.
daher auch die Valentiner, denn „es ist dasselbe, zu sagen, der Herr sey nur scheinbar erschienen, und er habe aus Maria nichts angenommen (s. S. 349); denn er hatte nicht in Wahrheit Fleisch und Blut, dadurch er uns versöhnte, wenn er nicht die alte Schöpfung Adams in sich rekapitulirte"' (s. S. '5, 1, 2.
569). Solche Eitellehrer seyen auch die Marcioniten, die „sagen, Gott sey, als begehrte er Fremdes, in Fremdes gekommen (in die Welt, die nicht seine sondern des Demiurg Schöpfung und Reich ist), um den Menschen, der von einem Andern gemacht ist, dem Gotte darzustellen, der ihn doch nicht gemacht hat und von Anfang an von der eigentlichen Menschenschöpfung ausgeschlossen war. Nicht gerecht war also die Ankunft dessen, der nach ihnen in Fremdes kam und

nicht in Wahrheit erlöste er uns, wenn er nicht in Wahrheit Mensch geworden ist und gerecht und gütig sein Eigenthum
'5, 2, 1. an sich zog, sondern Fremdes mit List an sich riss"'. „Warum gab er sich denn aber für den Menschensohn aus, wenn er nicht der menschlichen Geburt sich unterzogen hatte? Wie konnte er uns die Sünden nachlassen, die wir unserem Schöpfer und Gott schulden? Wie wurde er, wenn er nicht Fleisch war, und nur gleichsam als Mensch gehorchte, an
'4, 33, 2. das Kreuz geschlagen"'? „Eitellehrer" seyen aber auch die Ebioniten, welche sagen, „der Herr sey nur blosser Mensch,
'3, 19, 1. von Joseph gezeugt"', und welche „die Einigung Gottes und des Menschen durch den Glauben nicht in ihr Herz aufnehmen sondern im alten Sauerteig der (natürlichen) Zeugung beharren
'5, 1, 3. und nicht einsehen wollen, dass der h. Geist über Maria kam"'. Diese „verwerfen die Mischung des himmlischen Weines, und wollen, dass allein zeitliches Wasser sey, indem sie nicht Gott zu ihrer Mischung nehmen, verbleiben aber in dem, der besiegt
'ib. und aus dem Paradies verstossen worden ist', in der Knechtschaft des alten Ungehorsams und sterben, als die noch nicht verbunden und geeinigt sind mit dem Worte Gottes des Vaters und noch nicht durch den Sohn die Freiheit empfingen, Joh. 8, 36. Indem sie so aber von dem, der aus der Jungfrau Maria geboren ist, nichts wissen wollen, berauben sie sich seines Gnadengeschenks, welches ist das ewige Leben, und indem sie nicht aufnehmen das Wort der Unverweslichkeit, verbleiben sie im sterblichen Fleisch und sind Schuldner des Todes, da sie das Gegengift (Heilmittel) des Lebens nicht
'3, 19, 1. annehmen"'.

i) Von der Heils-Aneignung.

Die Heilsaneignung. „In Jesu Christo" — das ist die gewöhnliche Formel, in der sich Ir. die Wirkung der Heilserscheinung Jesu Christi auf die Menschheit vermittelt; denn nach ihm hat der Herr nicht einen einzelnen Menschen in seiner Menschwerdung angenommen und geheilt sondern den universellen Menschen, die Menschheit, und sein Leben und Thun und Leiden ist das der Menschheit, deren anderes Haupt und Stammvater er ist.

Demgemäss ist es die reale menschliche Gemeinschaft, in die der Herr mit uns getreten ist als Menschgewordener, als zweiter Adam, kraft der er uns auch aufgenommen hat in seine Heilsgemeinschaft. Indessen setzt diess nun allerdings auch, dass der Mensch seinerseits in diese reale Gemeinschaft einzutreten habe, um Theil zu haben an den Heilsgütern seines Herrn. Diess drückt Ir. nun fast in denselben Worten aus, in denen er die „Verbindung" des Logos-Christus mit dem „Fleisch" in Jesus Christus ausdrückte (s. S. 540); so sagt er z. B. von den Ebioniten, dass sie „noch nicht mit dem Worte Gottes vermischt, verbunden seyen" (s. o.), oder von dem Wort Gottes, es sey darum Mensch geworden, damit der Mensch „mit dem Worte Gottes verbunden", die Adoption empfange'. '3, 19, 1.

Kaum ist, was über diese allgemeinen Aeusserungen hinausgeht, von Irenäus bestimmter gehalten. Gewiss ist, dass er die Freiheit und Freithätigkeit des Menscheni m Verhältniss zum Heil, dass er das Wirken des Heiles betont; wir wissen auch, warum ihm diess ein so dringendes Anliegen war, und wie er demgemäss das Verhältniss Gottes zu den freien Menschen dahin bestimmt, dass Gott ihnen nur „Rath ertheile" (s. S. 474 ff.). Aber ebenso gewiss ist, dass er doch auch die Macht des Geistes Gottes kennt, von dem er sagt, dass er „den Willen des Vaters in den Menschen wirke, die Einigung des Menschen mit Gott vollziehe, den Glauben befestige" (s. o.); und dass er von der „Einpfropfung" dieses Geistes spricht und mahnt, sich „hinzugeben" seiner höheren Macht (s. S. 490). Freilich sagt er dann auch wieder, wir sollen „durch den Glauben den Geist Gottes in unser Herz aufnehmen"'; wir müssten uns „nebst der Berufung auch '5, 9, 2. mit Werken der Gerechtigkeit zieren, damit der Geist Gottes auf uns ruhe"', — eine Aeusserung, in der „das Grundver- '4, 36, 3. hältniss der Einigung mit Gott auf das eigene Verhalten des Menschen zurückgeführt wird"'. Ebenso so schwankend ist, wie er sich über den Glauben äussert; denn bald bestimmt er ihn als das Vertrauen auf die Verheissungen Gottes (s. S. 508), bald als praktische Nachfolge Christi, denn „an ihn glauben heisst seinen Willen thun"'; bald als den „bestimmten '4, 6, 5. Kirchenglauben", denn als „den allein wahren und belebenden

Der „Glaube" des Irenäus.

'Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 316.

Glauben" will er — im Gegensatze gegen die Gnostiker — nur den gelten lassen, den „die Kirche" von den Aposteln empfangen habe (vrgl. S. 424), bald aber bezeichnet er ihn überhaupt als das fromme Verhalten zu Gott, „wie er vor der Beschneidung in Abraham und in den übrigen Gerechten war, an welchen Gott sein Wohlgefallen hatte, und wie er wieder in den letzten Zeiten im menschlichen Geschlecht durch die Ankunft Christi aufgekommen ist; denn die Beschneidung
'4, 25, 1. und das Gesetz der Werke fiel in die mittleren Zeiten"'.
Demgemäss fasst er auch die „Rechtfertigung" in diesem weiteren Sinne; denn wie es nur „Einen Verwalter" gebe und „Einen Weinberg" und „Einen Lohn", so gebe es auch nur „Eine Gerechtigkeit" (S. 507), und nur die Form dieser Gerechtigkeit sey eine verschiedene nach den verschiedenen Stufen der Heilsökonomie. Er kennt daher „eine Rechtfer-
'4, 13, 1. tigung durch das Naturgesetz"', „ein Heil durch die Beobach-
'4, 15, 2. tung des Dekalog"', wie eine Rechtfertigung aus dem (neutest.)
Glauben. Aber wie er von den Patriarchen sagt: „das natürliche Gesetz, durch welches der Mensch gerechtfertiget werde, hätten auch die, welche durch ihren Glauben gerechtfertiget wurden und Gott wohlgefällig waren, vor der Gesetzgebung
'4, 13, 1. beobachtet"', — in dieser selben äusserlichen Nebeneinander-
stellung verbindet er auch innerhalb der neutestamentlichen Stufe Glaube und Werke, Rechtfertigung aus dem Glauben und aus den Werken; denn bald spricht er von den Christen
'4, 9, 1. als „Freien und durch den Glauben Gerechtfertigten"', bald
'4, 30, 3. ''4, 12, 5. von guten Werken', unter die er die Vertheilung der Habe''
rechnet, wodurch wir gerechtfertiget würden; und wahrhaft bedenklich klingt, was wir ihn diessfalls oben haben sagen hören (S. 515). Unter dem Suchen und Geltendmachen der eigenen Gerechtigkeit, das Paulus Röm. 10, 3–4 den Juden vorwerfe, versteht er daher nur das Geltendmachen ihrer (der Aeltesten) Traditionen, die sie dem Gesetze Gottes vor-
'4, 12, 1. gezogen hätten'.

Indem wir diese Gedanken und Aussprüche des Irenäus überschauen, müssen wir allerdings sagen, dass sie in einer andern Richtung sich bewegen als nachmals in den anthropologischen Streitigkeiten gegen die Pelagianer die nord-

afrikanische Kirche eingeschlagen hat. Aber sie bewegen sich eben auch in einem ganz andern Gegensatz (nämlich gegen den Gnostizismus und Marcionitismus). Aus diesem Gegensatze heraus verstanden haben sie dagegen ihre ganz bestimmte Bedeutung. Und eben aus diesem Gegensatze heraus ist auch das Bild gezeichnet, das Ir. vom wahren Christen entwirft.

k) Der wahre «Gnostiker»; der «pneumatische» (der vollkommene) Mensch; = der Christ.

Wenn die Gnostiker sich als die ächten, wahren Christen hinstellten, das heisst, als die „pneumatischen", „vollkommenen" Menschen und als die Inhaber der wahren Erkenntniss (Gnosis) sich bezeichneten, so nimmt Irenäus dieselben Ausdrücke auf zur Bezeichnung des Karakters der wahren Christen, die es ihm sind, indem er diesen Ausdrücken einen christlich-biblisch-kirchlichen Gehalt substituirt. Das Bild, das Ir. vom wahren Christen zeichnet:

War jenen nämlich ihre Spiritualität eine angeborne, ein unverlierbares Privilegium einzelner Auserkornen, die von Haus aus pneumatische Naturen sind (s. S. 352), so ist unserem Ir. der Christ allerdings auch ein „geistiger", er allein der „geistige" Mensch, aber nicht als von Natur, sondern weil „er den Geist Gottes in sich aufgenommen hat", sofern „der Geist Gottes auf ihm ruht"' (vrgl. S. 469). Er ist ihm als solcher auch der rechte Gnostiker. Ja wenn die Gnostiker die Vollkommenheit in ihre Gnosis setzten und als die Frucht der Erkenntniss ihrer Lehren priesen, so ist es auch nach Ir. die Erkenntniss des Heils, welche „vollkommen macht vor Gott die, welche die Ankunft des Sohnes Gottes erkennen"'; und auch sonst, wenn er z. B. von den Aposteln sagt: „so lehrend waren sie vollkommen"', sehen wir ihn ein Hauptgewicht auf die Erkenntniss, die Lehre legen. Aber eben nur der christliche Gnostiker hat ihm und zwar „ohne sich zu brüsten und zu prahlen, die wahre Ansicht von der ganzen Schöpfung und von dem, der sie gemacht hat, welcher ist der allmächtige Gott"'; er „weiss immer denselben Gott, kennt das immer selbe Wort Gottes, wenn es auch jetzt erst sich geoffenbart hat, immer denselben Geist Gottes, als der

der wahre Christ als solcher der rechte Gnostiker,

'4, 33, 1.

'3, 12, 5.

'3, 12, 13.

'3, 20, 2.

von Anfang bis an das Ende über das Menschengeschlecht selbst sich ergiesst, wenn er auch in den jüngsten Zeiten neu in
'4, 33, 15. uns ausgegossen worden ist"'; denn der christliche Gnostiker steht in der apostolischen Lehre, wie sie vermittelt und überliefert ist in den Kirchen durch die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel (s. S. 418; 420; 424); und „diese ist die wahre Gnosis" (S. 271). Ebenso korrekt ist der christl. „Gnostiker" (des Irenäus) in seinem Verhältniss zur „Schrift", die er in ihren Bestandtheilen weder mehrt noch mindert (S. 271 und S. 400), und die er im rechten Geist (d. h. nach der Glaubensregel s. S. 409) auszulegen weiss. Z. B. in den Prophetien wird er nachweisen können, „auf welchen Karakter der Heilsökonomie des Herrn jedes einzelne (darin) Gesagte gehe"; er wird „den ganzen Organismus des Sohnes Gottes (darin) aufzeigen" (vrgl. S. 523 ff.); überhaupt wird er in seinen Erklärungen „weder den Vater lästern noch dessen Heilsanordnungen verwerfen, noch die Väter beschuldigen noch die
'4, 33, 15; 4, 26, 5. Propheten entehren"'. Und darum ist diese (wahre) Gnosis eben auch „Lesung ohne Fälschung und legitime und genaue Schriftauslegung ohne Gefahr und Blasphemie" (S. 271). So ein „geistiger Schüler" endlich, der „den Geist Gottes wahrhaft aufnimmt", hat, wie er selbst mitten in der Wahrheit steht, auch das rechte kritische Auge für Alles, was ausserhalb derselben (der Kirche) ist, für die verschiedenartigsten Abweichungen; für die Heiden, die „mehr dem Geschöpf als dem Schöpfer dienen"; für die Juden, die „das Wort der Freiheit nicht fassen und nicht frei abziehen wollen, da doch
'4, 33, 1. der Befreier da ist"'; wie für die Ketzer. Er beurtheilt und richtet die Lehre des Marcion, die Valentiner, die Ebioniten,
'4, 33, 2–4. die Doketen' (S. 536); die falschen Propheten (Markosier, vrgl. S. 359; 367; 428), „welche von Gott keine prophetische Gnade erhalten haben und Gott nicht fürchten sondern entweder um eitlen Ruhmes oder eines Gewinns willen oder auch sonst durch Wirkung eines bösen Geistes fingiren, als prophe-
'4, 33, 6. zeiten sie, während sie wider Gott lügen"'. Er wird aber „auch die richten, welche Schismen bewirken, Leute, die leer sind von der Liebe Gottes und mehr sehen auf ihren eigenen Nutzen als auf die Einigkeit der Kirche; und die um geringer

und zufälliger Ursachen willen den grossen und herrlichen Leib Christi zerschneiden, und, so viel an ihnen ist, vernichten, die Frieden sprechen und Krieg bewirken, die in Wahrheit Mücken durchseihen und ein Kameel verschlucken; es kann aber von ihnen nie eine so grosse Besserung werden, als gross der Schaden der Spaltung ist"' —; eine Stelle, die wir, in '4, 33, 7.
bestimmter Weise, nicht, auch nicht auf die Montanisten (s. S. 278) zu deuten vermögen, vielleicht am ehesten noch auf Viktor (vrgl. S. 320). Indem so Ir. von dem christlichen Gnostiker sagt, er beurtheile Alle, so fügt er bei, er selbst werde aber „von Niemanden beurtheilt" (vielleicht mit Anspielung auf 1. Kor. 2, 15), d. h. er stehe über allen Gegnern der Wahrheit; — ohne Anderes eine glänzende Schilderung von dem „wahrhaft geistigen Schüler", in der nur der Widerspruch auffallend ist, in dem Irenäus denselben bald in seiner Autonomie als wahrhaften Geistes-Menschen, bald in seiner völligen Abhängigkeit von dem „Wahrheitskanon", d. h. der Lehre der Kirche darstellt.

Nicht minder als die „Erkenntniss"-Seite betont übrigens Irenäus auch die praktische und ethische des Christen als des wahrhaften Pneumatikers, der „die Einpfropfung des Geistes", „des Wortes Gottes erhalten hat"'; dessen Loben aus '5, 10, 1.
dem Geiste des Vaters geboren ist, der „den Menschen reiniget und zum Leben Gottes erhebt"'. „Wie ein wilder Oelbaum '5, 9, 2.
— Röm. 11, 17 ff. — nachdem er eingepropft worden ist, zwar die Substanz des Holzes nicht verliert, die Beschaffenheit der Frucht aber ändert und nun einen andern Namen annimmt und nicht mehr wilder sondern fruchtbarer Oelbaum heisst: so verliert auch der Mensch, der durch den Glauben eingepfropft ist und den h. Geist in sich aufnimmt, die Substanz des Fleisches nicht, ändert aber die Beschaffenheit der Frucht der Werke und erhält einen andern Namen, der die Umwandlung in das Bessere bezeichnet, und wird nicht mehr Fleisch und Blut sondern ein geistiger Mensch genannt"'. Denn „so '5, 10, 2.
Jemand das Willige des Geistes gleichsam als einen Treibstachel dem schwachen Fleische zumischt, so muss nothwendig das Starke das Schwache überwinden, so dass die Schwachheit des Fleisches von der Stärke des Geistes verschlungen

und der Geistes-Mensch.

wird; und so ein Mensch muss wegen der Vereinigung mit
dem Geiste nicht mehr fleischlich sondern geistig seyn, —
was die Märtyrer bezeugen, die den Tod verachten, nicht weil
'5, 9, 2. das Fleisch schwach sondern weil der Geist willig ist"'. „Die-
jenigen also, die das Pfand des Geistes besitzen und nicht den
Gelüsten des Fleisches dienen sondern sich dem Geist unter-
werfen und in Allem vernunftgemäss leben, nennt der Apostel
'5, 8, 2. mit Recht geistig, weil der Geist Gottes in ihnen wohnt"'.
Indem nun aber das „Fleisch" (und die Seele) vom Geiste
angeeignet und dieser im Menschen das herrschende und
bildende Prinzip wird, ist der „geistige" Mensch eben auch
der „vollkommene" Mensch. Denn „wenn sich der Geist
(Gottes) in Verbindung mit der Seele mit dem Plasma vereint,
so ist durch die Ausgiessung des Geistes der geistige und voll-
kommene Mensch vollendet; und dieser ist es, der nach dem
'5, 6, 1. Ebenbild und der Aehnlichkeit Gottes gemacht ist"'. Doch
„erhalten wir jetzt nur erst einen Theil vom Geiste Gottes
zur Vervollkommnung und zur Vorbereitung auf die Unver-
weslichkeit, dadurch wir uns allmählig Gott zu fassen und zu
tragen gewöhnen; und dieses nannte der Apostel auch das
'5, 8, 1. Unterpfand Ephes. 1, 13 ff."'. Wenn aber schon „das den
Menschen umfassende Pfand bewirkt, dass er ausruft: Abba,
Vater! was wird die ganze Gnade des Geistes thun, welche
dem Menschen von Gott verliehen wird! Aehnlich wird sie
uns ihm machen und vollenden nach dem Willen des Vaters,
denn sie wird den Menschen nach dem Bild und der Aehn-
'ib. lichkeit Gottes gestalten"'. Wie so den wahren Menschen im
Christen, so sieht Ir. den Höhepunkt der Menschheit in der
Christenheit; „die Völker aber, welche ihre Augen nicht zum
Himmel erheben, ihrem Schöpfer nicht danken und das Licht
der Wahrheit nicht sehen wollen, sondern wie blinde Mäuse
in dem Abgrund der Thorheit sich verbergen, achtet die
Schrift mit Recht wie ein Tröpflein in einem Eimer und wie
die Spitze des Züngleins an einer Wage (Jes. 40, 15) und
wie Nichts; denn sie nützen und frommen dem Gerechten
nur so viel als die Stoppel zum Wachsthum des Weizens und
die Spreu zum Brennen und zur Bearbeitung des Goldes
'5, 29, 1. beiträgt"'.

l) Die Vollendung des Heils.

Das Heil, das der Mensch empfängt in dieser Lebenszeit, ist, wie wir sahen, theilweise doch erst nur noch ein Heil in der Hoffnung oder virtuell; denn wir haben nur erst das Angeld des Geistes empfangen, und auch der Tod ist noch nicht verschlungen in das Leben. Und doch ist das Heil und die Vollendung des Heils so gewiss, als gewiss Gott „fest und wahrhaftig" ist.

Die Vollendung des Heils

Diese Vollendung des Heils für den Einzelnen fasst Ir. zunächst als Vollendung seiner ganzen Persönlichkeit, welche er aus Geist, Seele und Leib bestehen lässt.

schliesst, unserem Ir. zunächst die Vollendung der ganzen Persönlichkeit in sich.

Von der Seele und ihrer Fortdauer spricht er an verschiedenen Orten auf verschiedene Weise je nach dem Standpunkt, auf den er sich gerade stellt, und der Bestreitung, die er im Auge hat. Wo er von ihr spricht in ihrem Unterschied vom Geist, fasst er sie nur als Lebens-Hauch (Pnoe), der den Menschen zu einem natürlich lebenden Wesen mache, und sagt dann von ihr, sie seye „zeitlich" — im Gegensatze zum „Geist" (Gottes), den er „ewig" nennt' (vrgl. S. 469). '5, 12, 2. Dagegen wo er gegen die Lehre von der Seelen-Wanderung polemisirt, schreibt er ihr als dieser bestimmten, individuellen Menschenseele eine Fortdauer und eine Fortdauer mit Bewusstseyn zu (s. S. 467 ff.). „Sollten aber Einige sagen, es könnten diese Seelen, die doch erst kürzlich zu seyn angefangen hätten, kein lange dauerndes oder beharrendes Seyn haben, sondern sie müssten entweder ungeboren seyn, um unsterblich zu seyn, oder aber, wenn sie einen Anfang genommen, mit dem Körper selbst sterben; so mögen diese wissen, dass ohne Anfang und ohne Ende, wahrhaft und immer derselbe und auf die gleiche Weise sich verhaltend allein Gott ist, der der Herr von Allem ist. Was aber von ihm gemacht ist und wird, hat zwar seinen Anfang des Entstehens und ist eben darum, weil es nicht ungezeugt ist, unter dem, der es gemacht hat, beharrt aber und erstreckt sich in unendliche Zeiten nach dem Willen Gottes seines Schöpfers, der ihm, wie im Anfang, dass es ward, so hernach, dass es ist (besteht) verleiht"'. Wie man ersieht, fasst hier Ir. die Seele unter den '2, 34, 2.

Die Unsterblichkeit der Seele.

Begriff des Geschöpflichen überhaupt (s. S. 462), d. h. in
ihrer unbedingten Abhängigkeit von Gott, womit ihm der
Begriff eines zeitlichen Anfangs mitgesetzt ist. Demnach kann
er der Seele keine solche Unsterblichkeit, die sie „aus sich"
hätte, keine ihr absolut immanente zuschreiben. „Denn wie
der Himmel, der über uns ist, das Firmament und die Sonne
und der Mond und die übrigen Sterne, da sie vorher nicht
waren, gemacht worden sind und lange Zeit fortbestehen je
nach dem Willen Gottes, so wird auch Jeder, der von den
Seelen und Geistern (S. 467) und Allem dem, was gemacht
worden ist, so denkt, nicht irren, sintemal Alles, was gemacht
ist, einen Anfang seines Entstehens hat, das aber so lange in
seinem Seyn beharrt, als Gott will, dass es beharre;... denn
nicht aus uns noch aus unserer Natur ist das Leben, sondern
wird nach der Gnade Gottes verliehen. Und darum wird,
wer das Geschenk des Lebens bewahrt und dem Dank sagt,
der es gegeben, es empfangen auf eine unendlich lange Reihe
von Tagen; wer aber die Gnade, die er gegeben, verachtet
und seinem Schöpfer undankbar ist für die Erschaffung, und
den Geber nicht anerkennt, der beraubt sich selbst der blei-
'2, 34, 3. benden Fortdauer"' (vrgl. S. 490). Dieser Anschauung ent-
spricht es, wenn Irenäus die Seele zum Leben in ein analoges
Verhältniss setzt wie den Leib zur Seele; „wie der beseelte
Körper nicht selbst Seele ist, aber an der Seele Theil hat, so
lange Gott will; so auch ist die Seele selbst zwar nicht Leben,
hat aber Theil an dem ihr von Gott verliehenen Leben; wess-
halb auch das prophetische Wort (Gen. 2, 7) von dem Pro-
toplasten sagte: er wurde gemacht zu einer lebendigen Seele,
uns bedeutend, dass (erst) in Folge der Antheilnehmnng am
Leben die Seele lebendig gemacht worden ist, so dass man
die Seele für sich und für sich ihr Leben zu denken hat. Da
also Gott das Leben und das beständige Verharren verleiht,
so können auch Seelen, die früher nicht existirten, fortan
beharren, wenn Gott sie seyn und bestehen lassen will.
Denn in Allem soll Gottes Wille der Erste seyn und
herrschen, alles Andere aber ihm nachstehen und unter-
'2, 34, 4. worfen seyn und dienen"'. Hiernach ist die Seele, sofern sie
ein Lebens-Hauch ist, d. h. am Leben Theil hat, des Lebens

und beharrenden Seyns so lange fähig, als Gott sie an diesem Leben Antheil nehmen lässt. — Wo nun aber Ir. gegen die Bestreitung der Auferstehung des Fleisches durch die Gnostiker polemisirt, welche nur von einer Unsterblichkeit der Seele (des Geistes) wissen wollten, fragt er, auf was sich denn die Auferweckung der sterblichen Leiber, wovon Paulus Röm. 8, 11 spreche, beziehen solle. Auf die Seele nicht, die „unkörperlich seye in Vergleich zu den sterblichen Körpern; und nicht einmal sterblich könne man den Lebenshauch selbst nennen; denn sterben heisse, die Lebensfähigkeit verlieren und ohne Athem und Beseeltseyn und ohne Erinnerung seyn und in das verloren gehen, woraus man auch den Anfang seiner Substanz hatte“; dieses aber „geschehe weder der Seele, die ein Lebens-Hauch sey, noch dem Geiste, denn der Geist sey einfach nicht zusammengesetzt, könne daher auch nicht aufgelöst werden, sondern sey selbst das Leben derer, die ihn empfangen; daher könne man nur vom Fleische sagen, dass es sterbe, sofern es nämlich, wenn die Seele von ihm gewichen sey, athem- und leblos werde und sich nach und nach in die Erde auflöse, aus der es genommen sey“'. 5, 7, 1.
Was die Gnostiker vorbringen, sagt er ein andermal, nämlich „dass das Unsterbliche fortbestehe, als der Geist und die Seele und Aehnliches, weil sie von dem Vater belebt werden, — eine Sache, die Allen offenbar sey; dass Anderes aber, das nicht anders belebt werde, ausser sofern es ihm Gott verleiht, lebenlos werde“; diess stelle ihren Vater „entweder als ohnmächtig und schwach oder als neidisch und missgünstig“ dar. Denn „wenn der Schöpfer auch hier unsere sterblichen Leiber belebt, wer zeigt sich mächtiger und stärker und als wahrhaft gut? Der Schöpfer, der den ganzen Menschen belebt oder ihr fälschlich sogenannter Vater, der nur das, was von Natur unsterblich ist, und von seiner Natur aus lebensfähig ist, zu beleben vorgibt, das aber, was seiner Hülfe bedarf, um zu leben, nicht gütig belebt sondern gleichgültig dem Tode überlässt“'? 5, 4, 1.

Wie diese verschiedenen Aussprüche, wornach die Seele bald als Lebens-Hauch sterblich ist, bald als Lebens-Hauch wenn auch nicht „von sich aus“, doch eines beharrlichen Seyns

fähig ist, so lange es ihr ihr Schöpfer gibt, bald „von Natur“ unsterblich ist, sich ausgleichen sollen, — über diese Zweideutigkeit, die sich nur erklären lässt aus dem jedesmaligen Gegensatze heraus, in dem die Behauptungen aufgestellt werden, hat sich Ir. so wenig ausgesprochen wie über jene anderen Zweideutigkeiten, die wir bei ihm gefunden haben, z. B. von Geist und Geist, von vollständigem und vollkommenem Menschen (S. 469) und von dem adamitischen Zustand bald als natürlichem Anfangszustand der Menschheit, bald als der Folge eines Falls (S. 486). Indessen seine Durchschnittsansicht über die Unsterblichkeit der Seele ist doch wohl kaum zweifelhaft und kann als diejenige Justin's (S. 102, 233) bezeichnet werden, mit der sie in den Hauptzügen übereinstimmt.

Die Auferstehung des Fleisches; — ein eschatologischer Hauptsatz des Irenäus,

Um so bestimmter und allseitiger bespricht unser Vater die Auferstehung des Fleisches (Leibes), das ihm (s. S. 466) als das Substrat der menschlichen Natur gilt, daher ihm die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit undenkbar ist ohne die Auferstehung des Fleisches, das in dieser Auferstehung aus verweslichem zu unverweslichem wird. Denn „die Seele und der Geist können zwar ein Theil des Menschen, aber keineswegs der Mensch seyn (s. S. 468); denn wenn Jemand die Substanz des Fleisches, das ist des Gebildes (des Plasma) wegnimmt und blos den Geist allein annimmt, so ist so ein Wesen nicht mehr ein geistiger Mensch, sondern der Geist eines Menschen, oder der Geist Gottes. Und ebenso wenn der Seele der Geist fehlt, so ist, der so ist, in Wahrheit nur seelisch (beseelt) und wird, fleischlich gelassen, unvollkommen seyn, als der zwar das Ebenbild hat im Gebilde (s. S. 471), aber die Aehnlichkeit nicht angenommen hat durch den Geist. Denn nicht das Gebilde des Fleisches für sich ist der volle Mensch sondern der Körper des Menschen und ein Theil des Menschen; und ebenso wenig ist die Seele selbst für sich Mensch sondern die Seele des Menschen und ein Theil des Menschen. Aber auch der Geist ist nicht Mensch; denn er heisst Geist und nicht Mensch. Die Verbindung und Einigung dieser Dreie aber macht den vollen Menschen. Das sagt auch der Apostel 1. Thess. 5, 23; denn welche Ursache

hatte er doch, für diese Dreie, das ist, Seele und Leib und Geist, eine ganze und vollkommene Bewahrung bis zur Ankunft des Herrn anzuwünschen, wenn er nicht die Wiedererneuerung und Vereinigung der Dreie und Ein und dasselbe Heil derselben kannte"'! Und so wenig als die '5, 6, 1.
Vollendung der menschlichen Persönlichkeit seyn kann ohne die Auferstehung des Fleisches, ebenso wenig die Aehnlichkeit des Menschen mit dem Auferstandenen. Nun aber „will sich Gott verherrlichen in seinem Gebilde, indem er es konform und verwandt macht mit seinem (leiblich auferstandenen) Sohne"'. '5, 6, 1.

Dass alles diess zugleich im Gegensatz gegen die Gnostiker gesagt ist, braucht wohl kaum noch erinnert zu werden, denn wir wissen, wie diese das Fleisch „geringschätzten" und schliesslich der Vernichtung anheimfallen liessen (S. 347; 354), wie sie auch konsequent so oder so Christus als den Fleischgewordenen läugneten, und demnach auch von keinem „Erstgebornen von den Todten"' wussten; während Ir. in derselben '4, 2, 4.
Konsequenz für seine Ansicht vom „Heile" des Fleisches sich auf die Fleischwerdung des Wortes beruft; denn „konnte das Fleisch nicht das Heil empfangen, so würde das Wort Gottes überhaupt nicht Fleisch geworden seyn"'. Dagegen '5, 14, 1.
erklärten ächt spiritualistisch die Gnostiker, nur „der innere Mensch, der Nus in ihnen erschwinge sich zum Vollkommenen"', — was, wie wir Ir. sagen hörten, nichts Besonderes, '5, 19, 2.
eine „Allen offenbare Sache" sey. Was insbesondere die Auferstehung von den Todten betraf, so sagten sie, dieselbe bestehe „in der Erkenntniss der von ihnen gelehrten Wahrheit"'. In ihrer exegetischen Begründung beriefen sie sich '3, 31, 2.
vornämlich auf die Schriftstelle 1. Kor. 15, 50: „Fleisch und Blut könne das Reich Gottes nicht erlangen"'; aber, bemerkt '5, 9, 1.
Ir., es rede hier der Apostel „nicht von der Wesenheit des Fleiches und Blutes"' sondern von „den Werken des Fleisches, '5, 14, 1.
von dem sinnlichen Thun"'. '5, 13, 3.

aufgestellt von ihm besonders im Gegensatz gegen die Gnostiker,

Wenn nun die Gnostiker eine Auferweckung des Fleisches für „unmöglich" erklärten, so fragt Ir., warum das Fleisch „für das von Gott verliehene Leben nicht empfänglich seyn sollte"'! Wahrlich, „dieses Fleisch, welches im Anfang die Kunst Gottes '5, 3, 3.

und begründet durch die Hinweisung auf die Fähigkeit des Fleisches, beharrendes Leben aufzunehmen;

aufgenommen hat, wird erfunden werden als fähig, die Macht Gottes (auch dannzumal) aufzunehmen und zu fassen. Denn das Auge ward zum Sehen, das Ohr zum Hören, die Hand zum Berühren und Arbeiten, die Sehnen, um die Glieder zusammenzuhalten, das Blut endlich zur Verbindung von Seele und Leib. Ja, es ist kaum möglich, den ganzen menschlichen Bau bis in's Einzelnste zu beschreiben, der nicht ohne grosse Weisheit entstanden ist. Was aber an der Kunst und Weis-
'5, 3, 3. heit Gottes Theil hat, hat auch an seiner Macht Theil"'. Dass das Fleisch des Lebens fähig sey, meint Ir., gehe unmittelbar auch schon aus dem gegenwärtigen Leben hervor, in dem es so lange lebe, so lange es Gott wolle leben lassen. „Wie getrauen sie sich nun zu sagen, das Fleisch sey nicht fähig am Leben Theil zu nehmen, da sie doch bekennen müssen, Leben zu haben in der Gegenwart. Es ist gerade, wie wenn Jemand einen mit Wasser gefüllten Schwamm oder eine brennende Fackel hielte und sagte, der Schwamm könne am Wasser, die Fackel am Feuer nicht Theil haben. Gerade so behaupten diese, obwohl sie sagen, dass sie leben und das Leben in ihren Gliedern tragen, doch im Widerspruche mit sich selbst, ihre Glieder seyen nicht im Stande das Leben aufzunehmen. Vermag aber das zeitliche Leben, welches viel schwächer als jenes ewige ist, doch so viel, dass es unsere sterblichen Glieder belebt; warum sollte das ewige Leben, welches wirksamer als dieses ist, jenes Fleisch, das schon
'5, 3, 3. geübt und gewöhnt ist, das Leben zu tragen, nicht beleben"'?

Diese Fähigkeit des Fleisches meint Irenäus auch durch einige Exempel beweisen zu können. Er führt die Patriarchen an, die „über 700, 800 und 900 Jahre lebten und deren Leiber der Länge ihrer Tage folgten und am Leben Theil
'5, 5, 1. hatten, so lange Gott sie leben lassen wollte"'. Doch „was soll ich von diesen sagen, da Enoch, der Gott wohlgefiel, in seinem Körper entrückt wurde, die Entrückung der Gerechten voraus andeutend! Desgleichen wurde Elias, wie er in der Substanz seines Leibes war, hinaufgenommen, die Aufnahme des Pneumatischen hiermit vorausverkündend; und in nichts hinderte sie der Leib bei ihrer Entrückung und Himmelfahrt; denn sie wurden durch die nämlichen Hände, durch welche

sie im Anfang gestaltet worden sind, hinaufgenommen und entrückt; denn die Hände Gottes (S. 461) hatten sich in Adam gewöhnt, ihr eigenes Gebilde zu gestalten und zu halten und zu tragen und hinwegzunehmen und zu versetzen, wohin sie wollten"'. Und „man sage nicht, es sey unmöglich, dass 'ib.
die Menschen so lange Zeit lebten; und Elias sey nicht im Fleisch hinaufgenommen, sondern sein Fleisch in dem feurigen Wagen verzehrt worden; denn auch Jonas wurde unversehrt wieder auf Befehl Gottes vom Wallfisch an's Land ausgespieen; und Ananias, Asarias und Misael im feurigen Ofen unverletzt erhalten.... Wie es also den jetztlebenden Menschen, welche die Heilsveranstaltung Gottes nicht kennen, unglaublich und unmöglich scheint, dass irgend ein Mensch so viele Jahre leben könne, und doch haben, die vor uns waren, so lange gelebt, und es leben, die entrückt worden sind, zum Vorbild der künftigen Länge der Lebenstage; ferner, dass sie aus dem Bauche des Wallfisches und aus dem Feuerofen unversehrt herausgegangen seyen, und doch gingen sie heraus, gleichsam von Gottes Hand herausgeführt, um seine Macht zu zeigen; so wird auch jetzt, obwohl Einige die Kraft und die Verheissung Gottes nicht kennen, und ihrem Heile widersprechen, indem sie es für unmöglich halten, dass Gott die Leiber auferwecken und ihnen Fortdauer für immer geben könne, der Unglaube solcher Menschen den Glauben an Gott doch nicht aufheben"'. Man sieht, so sehr Ir. sich bemüht '5, 5, 2.
hat darzuthun, dass das Fleisch an sich nicht unfähig sey des Lebens, so lange ihm Gott das Leben wolle geben, so sehr rekurrirt er doch auf die Kraft Gottes in der Effektuirung dieser Lebensmöglichkeit. Denn „nicht aus seiner eigenen Natur geschieht die Umgestaltung des Fleisches, nämlich, dass es sterblich und vergänglich, wie es war, unsterblich und unvergänglich werde, sondern gemäss der Kraft des Herrn, der das Sterbliche mit Unsterblichkeit, das Vergängliche mit Unvergänglichkeit umgeben kann"'. Dass nun aber die Kraft '5, 13, 3.
Gottes sich in dem Fleische wirksam erweise zur Wiedererweckung, diess findet er gerade der Macht Gottes am würdigsten und angemessensten, die „in der Schwäche, d. h. in dem Fleische vollendet wird"', und sich somit eben da am '5, 2, 3.

und auf die Macht Gottes, die sich als absolute eben im Fleisch erweise.

'5, 3, 3. höchsten erweist'. „Diejenigen also, welche nur die Schwäche
des Fleisches in's Auge fassen, aber die Kraft dessen, der es
von den Todten erweckt, nicht beachten, verwerfen die Macht
'5, 3, 2. Gottes"'. Und je mehr in wahrhaft absolutem, Gottes wür-
digen Sinne diese Macht Gottes gefasst werde, je begreiflicher
erscheine diese Auferweckung und je würdiger dieser so ge-
fassten Macht Gottes; umgekehrt erscheine Gott „ohnmächtig
und schwach", oder „neidisch und missgünstig", wenn er, ob
'5, 4, 1. er wohl das Heil verleihen könnte, es doch nicht verleihe'.
„Geben sie aber sonst irgend eine Ursache an, warum ihr
Vater die Leiber nicht belebt, so muss die Ursache selbst
grösser erscheinen als der Vater, weil sie mehr vermag als
seine Güte! Dass aber die Leiber das Leben empfangen
können, können Alle sehen, denn sie leben, so lange sie Gott
will leben lassen; und sie können daher nicht sagen, dass die-
selben das Leben zu fassen nicht vermögen. Wird also das,
was am Leben Theil haben kann, aus Nothwendigkeit und
irgend einer andern Ursache nicht belebt, so wird ihr Vater
der Nothwendigkeit und der Ursache dienen und nicht mehr
'5, 4, 2. frei und autonom in seinem Willen seyn"'. Doch „Gott ist
mächtiger als die Natur, hat den Willen, weil er gut, die
Macht, weil er mächtig, die Ausführung, weil er reich und
'2, 29, 2. vollkommen ist"'. Gerade in der Auferweckung erkenne man,
„dass Gott so unsterblich und mächtig sey, dass er auch dem
Sterblichen die Unsterblichkeit und dem Zeitlichen die Ewig-
'3, 20, 2. keit verleihe"'. Gleich Justin (S. 152) verweist auch Ir. auf
die Schöpfung des Leibes des Menschen, als deren Vollendung
er die Wiederauferweckung desselben zur Unverweslichkeit
betrachtet. „Und doch war es viel schwerer und unglaublicher,
aus noch nicht vorhandenen Gebeinen und Sehnen und Adern
und den übrigen Bestandtheilen des Menschen diesen in das
Daseyn zu rufen und ein beseeltes und vernünftiges Wesen
zu machen, als das schon Gewordene und nachher in die
Erde Aufgelöste wieder herzustellen, nachdem es in das über-
gegangen war, woraus der Mensch anfangs, da er noch nicht
war, geworden ist. Denn der, der im Anfang die, die noch
nicht waren, schuf, als er es wollte, wird weitmehr die, die
schon gewesen sind, nach seinem Willen wieder zu dem

Leben, das von ihm gegeben wird, zurückführen"'. Da nun, '5, 3, 2.
also fasst Ir. das Bisherige zusammen, Gott (oder, auch „der Logos Gottes")' „mächtig ist, das Leben zu geben seinem '5, 2, 3.
Geschöpfe, und da das Fleisch belebt zu werden vermag, was ist dann noch, das es hindert, an der Unverweslichkeit Theil zu nehmen, welches das selige und endlose von Gott verliehene Leben ist"'? '5, 3, 3.

Irenäus begnügt sich aber doch nicht, einerseits auf die Allmacht Gottes, anderseits auf die Fähigkeit des Fleisches, beharrendes Leben aufzunehmen, zu verweisen. Er zeigt auch die näheren Vermittlungen, in denen diese Macht Gottes auf das Fleisch wirke. Er nennt hier die Auferstehung des Herrn, „der die Erstlinge der Auferstehung in sich darstellte, damit, wie er als das Haupt von den Todten auferstanden ist, so auch der übrige Leib des gesammten Menschen (der Menschheit), der im Leben erfunden wird, ... wieder auferstehe"'. Doch betont er diese Kraft der Auferstehung Jesu '3, 19, 3; 5, 7, 1.
Christi weniger (s. u.). Mehr schon spricht er von der Wirkung des Genusses des „Fleisches und Blutes des Herrn", dadurch unser Leib zur Unverweslichkeit befähigt werde; oder „wie wollen sie bestreiten, dass der Gabe Gottes, welche das ewige Leben ist, das Fleisch nicht fähig sey, das mit dem Blut und Leib Christi genährt wird und ein Glied von ihm ist, wie auch Ephes. 5, 30 Paulus sagt, nicht von einem geistigen und unsichtbaren Menschen das aussagend, denn der Geist hat weder Bein noch Fleisch, sondern von dem wirklichen Menschen von Fleisch und Sehnen und Knochen, der von seinem Kelch, welcher sein Blut ist, getränkt und von dem Brod, welches sein Fleisch ist, genährt wird. Und wie eine Rebe, in Erde gelegt, zu ihrer Zeit Frucht trägt, und ein Weizenkorn, das in die Erde fällt und sich zersetzt, vielfältig aufersteht durch den Geist Gottes, der Alles zusammenhält; nachher aber wird es, wenn es durch die Weisheit Gottes zu dem Gebrauch des Menschen gediehen ist und das Wort Gottes aufnimmt, zur Eucharistie, welche Leib und Blut Christi ist; so werden auch unsere Leiber durch dieselbe genährt in die Erde gelegt, und, in ihr aufgelöst, zu ihrer Zeit auferstehen, indem ihnen das Wort Gottes die Auferstehung schenkt zu

Als die näheren Vermittlungen bezeichnet er

die Auferstehung Jesu Christi, unseres Hauptes, von den Todten;

den Genuss des Fleisches und Blutes des Herrn in der Eucharistie;

'5, 2, 3. Ehren Gottes des Vaters"'; — eine Vergleichung nicht blos des Schicksals der aufgelösten Elemente unseres Leibes mit dem der Stoffe des Abendmahls — des Weizenkorns, das aufersteht, der Rebe, die in die Erde gelegt Frucht bringt; auch nicht blos der in beiden wirksamen Kraft des Logos dort zur Auferstehung unserer Leiber, hier zur Fleisch- und Blut-„Werdung" des Brodes und Weines; sondern auch eine Kombination des Einen mit dem Andern in der Weise, dass unsern Leibern die Auferstehung vermittelt werde durch den Genuss der Eucharistie als ihre Ursache; wie denn Ir. mehr als einmal sagt, dass „unsere Leiber, welche die Eucharistie empfangen, nicht mehr vergänglich seyen sondern die Hoff-
'4, 18, 5. nung der Auferstehung haben"'.

vor allem aber die Macht und Wirkung des Geistes.

Doch die eigentliche Vermittlung sieht Irenäus in der Wirkung des Geistes (nämlich des Geistes im irenäischen Sinne, s. S. 469; 577). Denn „das alte Leben ist verdrängt worden, weil es nicht durch den Geist sondern durch den
'5, 12, 1. Lebenshauch (die Pnoe) gegeben war'. Ein Anderes ist aber der Hauch des Lebens, der den Menschen auch beseelt macht, und ein Anderes der belebende Geist, der ihn auch geistig macht.... Die Pnoe (als kreatürlich) ist zeitweilig, der Geist aber (als Geist Gottes) ewig. Jene nimmt wohl für kurz zu und dauert einige Zeit, darnach geht sie fort und lässt das, worin sie vorher war, athem- und leblos zurück; der Geist aber, der den Menschen von aussen und innen umgibt, verlässt
'5, 12, 2. ihn, da er immer dauert und bleibt, niemals"'. Oder vielmehr: der Geist assimilire sich den Leib (und Seele) ganz und gar, der nun ein Geistes-Leib ein geistiger Leib werde. Diese Kräftigkeit des Geistes zeige sich, sagt Ir., schon jetzt, da wir nur erst „einen Theil vom Geiste Gottes erhalten haben zur Vervollkommnung und zur Vorbereitung auf die Unverwes-
'5, 8, 1. lichkeit"'; denn derselbe bewirke, „dass wir Abba, Vater rufen, dass wir nicht mehr den Gelüsten des Fleisches dienen, sondern in Allem vernunftgemäss leben, wesshalb der Apostel
'5, 8, 2. solche Menschen mit Recht geistig nennt"'. Diess Geistig-seyn, wozu uns „dieses Pfand, indem es in uns wohnet, schon jetzt macht", geschehe aber „nicht durch Verlust des Fleisches
'5, 8, 1. sondern durch Vereinigung des Geistes"'; denn „körperlose

Geister sind keine geistigen Menschen; sondern unsere Substanz, das ist, die Vereinigung von Seele und Fleisch, sofern sie den Geist des Vaters aufnimmt, stellt den geistigen Menschen dar"' (vrgl. S. 468), in dem „das Fleisch angeeignet '5, 8, 2.
und gebildet wird von dem, was Heil bringt und bildet, dem Geiste"; denn „wie das Fleisch schwach ist, so ist der Geist willig und kräftig, Alles, was er will, zu vollbringen"; und somit „zeigt die verschlungene Schwachheit des Fleisches den mächtigen Geist"'. Wenn nun schon „diess Angeld des '5, 9, 2.
Geistes uns geistig macht", meint Ir., was erst werde „die ganze Gnade des Geistes wirken"'! Und „wenn jetzt die '5, 8, 1.
fleischernen Herzen des Geistes fähig werden, was ist es denn Auffallendes, wenn sie bei der Auferstehung dasjenige Leben empfangen, welches von dem Geiste verliehen wird"'! Denn '5, 13, 4.
„wenn man das Wahre sagen muss, so besitzt nicht das Fleisch sondern es wird besessen; und daher will der Herr, dass der Tempel (d. h. das Fleisch, das der Apostel einen Tempel des h. Geistes nennt) rein sey, damit sich der Geist Gottes an ihm erfreue, wie ein Bräutigam an seiner Braut. Wie nun eine Braut nicht zur Ehe nehmen, aber zur Ehe genommen werden kann, wenn der Bräutigam kommt und sie nimmt, so kann auch das Fleisch für sich das Reich Gottes nicht erblich besitzen, wohl aber kann es zum Reiche Gottes vom Geiste durch Erbe besessen werden. Denn der Lebende erhält durch Erbschaft die Güter des Verstorbenen; und etwas Anderes ist es, durch Erbschaft besitzen, und etwas Anderes, durch Erbschaft in Besitz genommen werden. Denn jener regiert und leitet und verwaltet das Ererbte, wie es ihm beliebt; dieses aber ist unterworfen und gehorcht und steht unter der Botmässigkeit des Besitzers. Was ist nun das, was lebt? Der Geist Gottes. Was aber ist das, was Sache des Verstorbenen ist? Die Glieder des Menschen, die in der Erde verwesen. Diess nun aber wird in das Himmelreich übertragen, von dem Geiste angeerbt"'. Hieraus erhellt, dass Ir. '5, 9, 4.
das Fleisch als das Material betrachtet, das dem dominirenden Prinzipe sich fügt und von ihm angeeignet werden kann — „des Todes wie des Lebens, der Verwesung wie der Unverweslichkeit gleich fähig"; und zwar „wechseln diese mit einander

ab, und bleiben beide nicht zugleich, sondern eines verdrängt
'5, 12, 1. das andere, und wenn eines da ist, gehet das andere unter"'.
Hieraus erhellt weiter, warum Irenäus von der unmittelbaren Wirkung der Auferstehung Christi weniger spricht; denn so angelegentlich er betont, dass „nicht etwas Anderes das ist, was stirbt, und etwas Anderes das, was lebendig gemacht wird, so wie auch nicht etwas Anderes das ist, was verloren, und etwas Anderes das, was gefunden wird, sondern dass, um dasselbe Schaf, welches verloren war, aufzusuchen, der Herr in den Tod ging"; und so sehr er hervorhebt, dass „das, was starb, das Fleisch war", und dass „der Herr gekommen sey, um dieses lebendig zu machen"; so vermittelt er diess doch hauptsächlich durch das Geistesprinzip, das der Herr in uns gepflanzt habe: „dass, wie wir als beseelte Menschen in Adam Alle sterben, als **geistige** Menschen wir in Christo
'5, 12, 3. leben"'. Denn nur „wenn wir Geistiges thun, erhalten wir das Leben, (aber allerdings) in denselben Gliedern, in denen
'5, 11, 2. wir zu Grunde gingen, indem wir Verwesliches thaten"'.
Hieraus erhellt endlich, wie sich Irenäus auch die Beschaffenheit der auferstandenen Leiber dachte. Allerdings sind es dieselben dieser gegenwärtigen Weltordnung, denn nicht ein anderer Mensch wird auferstehen; wie die Blinden, welche der Herr heilte, „an den nämlichen Augen, mit welchen sie vorher nicht sahen, das Gesicht erlangten, indem dabei das Dunkel blos von dem Sehen verdrängt, die Wesenheit der
'5, 12, 5. Augen aber beibehalten wurde'", und wie die, welche der Herr auferweckte, „in denselben Gliedern auferstanden sind, in welchen sie auch gestorben waren; denn wenn nicht in eben denselben, so sind auch nicht eben dieselben, welche
'5, 13, 1. gestorben waren, auferstanden"'. Aber wenn auch dieselben,
'ib. so sind sie doch „umgestaltet durch die Kraft des Herrn"'; nämlich „aus sterblichen und verweslichen sind sie unsterbliche", und als ganz und gar „angeeignet vom Geiste"
'5, 7, 2. „geistige" Leiber' geworden.

Diess ist die „erste" (s. S. 237) Auferstehung oder „die Auferstehung der Gerechten", die auferstehen werden, „indem sie ihre eigenen Geister, Seelen und Leiber haben
'2, 33, 5. werden, mit denen sie Gott wohlgefallen haben"', deren Per-

sönlichkeit also dannzumal erst wiederhergestellt und vollendet seyn wird. Denn erst dann werden auch die Seelen aus ihrem Interims-Aufenthaltsorte, in dem sie bis dahin waren, auferstehen. Irenäus nämlich gleich Justin (S. 236) bestreitet es in seiner Polemik gegen die Gnostiker als „ketzerisch“, dass der innere Mensch sofort nach dem Tode zu Gott sich aufschwinge. Selbst „Einige von denen, die für rechtgläubig gehalten werden, überschreiten die Ordnung der Beförderung der Gerechten und kennen die Stufen der Uebung zur Unverweslichkeit nicht und haben ketzerische Ansichten in sich; denn die Ketzer, die auf das Gebilde (= Leib) Gottes verächtlich herabschauen und das Heil (Auferweckung) ihres Fleisches nicht annehmen und ganz über Gott hinausschreiten in ihrer Ansicht, sagen (S. 354), sobald sie gestorben seyen, schritten sie über die Himmel und den Demiurg hinaus und gingen zur Mutter oder zu ihrem erdichteten Vater“'. Aber dem sey nicht so; denn „wenn dem so wäre, so würde der Herr nicht am dritten Tag erst auferstanden seyn, sondern sobald er am Kreuze verschied, sofort sich aufgeschwungen haben, den Leib der Erde zurücklassend“. Nun aber „hat er noch drei Tage da verweilt, wo die Todten waren“ (s. S. 539). „Wenn nun der Herr, um der Erstgeborene von den Todten zu werden, das Gesetz der Todten beobachtet und bis zum dritten Tag in den Tiefen der Erde (Unterwelt) verweilt hat, dann aber im Fleische auferstanden ist, so dass er den Jüngern sogar die Maale der Nägel zeigte, und dann erst aufstieg zum Vater; wie sollten also die nicht zu Schanden werden, die sagen, diese Tiefen seyen diese unsere Welt, ihr innerer Mensch aber, der hier den Körper verlasse, steige in den überhimmlischen Ort auf? Vielmehr da der Herr mitten im Schatten des Todes — Ps. 23, 4 — wandelte, wo die Seelen der Verstorbenen waren, und dann leiblich auferstanden und nach der Auferstehung (in den Himmel) aufgenommen worden ist; so ist offenbar, dass auch die Seelen seiner Jünger, um deren willen auch diess der Herr gethan hat, in den unsichtbaren Ort, der ihnen von Gott bestimmt ist, abgehen und dort bis zur Auferstehung verweilen in Erwartung der Auferstehung, dann die Leiber

Die eschatologische Ordnung und Stufenfolge.

'5, 31, 1.

wieder annehmend und vollkommen, das ist leiblich auferstehend, wie auch der Herr auferstanden ist, so zum Anschauen Gottes kommen. Denn der Schüler ist nicht über den Meister; ... demnach müssen auch wir die von Gott
'5, 31, 2. bestimmte Zeit unserer Auferstehung abwarten"'.

Einstweiliger Aufenthalt der Seelen der Verstorbenen bis zur Auferstehung.

Sonach ist der einstweilige Aufenthalt dev Verstorbenen (vrgl. Justin S. 234) die Unterwelt, der Scheol; doch nicht für Alle, denn, wie „die Presbyteren, die Schüler der Apostel sind, sagen, sind die Entrückten (s. o.) in das Paradies versetzt worden (das für Gerechte und geistige Menschen bereitet ist [s. u.], wohin auch Paulus versetzt wurde), und dort werden sie bleiben bis zur Vollendung dieser Weltzeit,
'5, 5, 1. die Unverweslichkeit beginnend"'.

Wann nun dieses Seyn der Verstorbenen im Scheol ein Ende nehmen, wann die Auferstehung der Gerechten stattfinden wird, das bestimmt Ir. bald mit den Worten: „wenn die Zahl, die Gott bei sich vorherbestimmt habe, voll geworden
'2, 33, 5. sey"', oder auch: „wenn für jeden Menschen, der im Leben erfunden wird, die Zeit seiner Verurtheilung wegen des Un-
'3, 19, 3. gehorsams erfüllt ist"', oder am bestimmtesten: „nach der Ankunft des Antichrist und dem Untergang aller Völker, die
'5, 35, 1. unter ihm sind"'.

Der Antichrist.

Nämlich erst muss (nach 2. Thess. 2) der grosse Abfall vorangehen, der „Antichrist" kommen (vrgl. S. 235), der „alle Gewalt des Teufels erhalten", „die teuflische Apostasie in sich rekapituliren" wird; und „er wird die Idole wegschaffen, um zu verführen, dass er selbst Gott sey; sich dagegen wird er als alleiniges Idol erheben und in sich selbst den mannigfaltigen Irrthum der andern Idole vereinigen, damit die, welche den Teufel durch vielerlei Gräuel anbeten, ihn
'5, 25, 1. nun durch diess einzige Idol anbeten"', und „er wird sich in den wieder aufgebauten Tempel Gottes zu Jerusalem setzen
'5. 25, 2. und es versuchen, sich selbst für Christus auszugeben', auf
'5, 28, 2. dass ihn diejenigen, welche er verführt, als Christus anbeten', und er wird auch Zeichen thun, aber nicht durch göttliche
'ib. Kraft sondern magische Wirkung"'. Das Bild, dass so Ir. von dem Antichrist zeichnet, den er sich als einen Menschen denkt wie Christus, ist ganz das Gegenbild von diesem: wie Christus

seinen himmlischen Vater in seiner menschlichen Erscheinung sichtbar und vollkommen darstellte, so stellt der Antichrist den Teufel ganz und sichtbar dar; wie jener den Adam und die Menschheit in sich rekapitulirte, um sie zu heilen, so rekapitulirt (= wiederholt und fasst zusammen) dieser in sich alle menschliche Ungerechtigkeit, die binnen sechs Jahrtausenden (d. h. die ganze Weltdauer durch) geschehen ist"'; und darum '5, 28, 2.
„hat sein Name auch die Zahl 666 (Apok. 13, 18), weil diess Thier alle Bosheit in sich wiederholt, welche vor der Sündfluth stattfand und durch den Abfall der Engel entstanden war; denn Noah war 600 Jahre alt, und dann kam die Ueberschwemmung über die Erde; aber zugleich fasst es auch allen Irrthum, welcher seit der Sündfluth eingetreten war und die Götzen ersann, die Ermordung der Propheten und die Verfolgung der Gerechten in sich. Denn jene von Nabuchodonosor errichtete Säule hatte eine Höhe von 60 Ellen und eine Breite von 6 Ellen; sie war aber eine vorbildliche Darstellung des Antichristus. Die 600 Jahre des Noah also, unter welchem die Sündfluth wegen des Abfalls eintrat, und die Zahl der Ellen des Bildes, wegen dessen die Gerechten in den Feuerofen geworfen wurden, bezeichnen die Zahl seines Namens, worin alle Abtrünnigkeit und Ungerechtigkeit und Bosheit und falsche Prophezeiung und Arglist von 6000 Jahren zusammengefasst ist"'. Aus dieser Zahl 666 glaubt '5, 29, 2.
aber Ir. auch den Namen des Gegenchristus herausfinden zu können; und eben darum ist sie ihm so wichtig, dass er die, welche eine andere Zahl lesen, in der Gefahr erklärt, für „falsche Propheten"' gehalten zu werden. Die Namen nun, '5, 30, 2.
die er in dieser Zahl findet und die der Name des Gegenchrist seyn könnten, sind „Euanthos" ($\varepsilon = 5$; $\upsilon = 400$; $\alpha = 1$; $\nu = 50$; $\vartheta = 9$; $\alpha = 1$; $\sigma = 200$), oder „Lateinos" ($\lambda = 30$; $\alpha = 1$; $\tau = 300$; $\varepsilon = 5$; $\iota = 10$; $\nu = 50$; $o = 70$; $\sigma = 200$), oder „Teitan" ($\tau = 300$; $\varepsilon = 5$; $\iota = 10$; $\tau = 300$; $\alpha = 1$; $\nu = 50$); doch „lassen sich noch viele andere Namen mit dieser Zahl finden; und es fragt sich daher, welchen von ihnen der, der kommen wird, tragen wird"'. Ir. findet es daher '5, 30, 3.
doch „sicherer und gefahrloser, die Erfüllung der Weissagung abzuwarten, als Muthmassungen über den Namen anzustellen";

so probabel ihm sonst auch der Name „Teitan" erscheint; denn „wenn der Name des Antichrist in gegenwärtiger Zeit offenbarlich seyn müsste, so würde ihn gewiss auch der bekannt gemacht haben, der auch die Apokalypse gesehen
'ib. hat"'. Wie den Namen in 666, so findet er auch noch „den Stamm", aus dem der Antichrist kommen werde, in der Schrift angedeutet: nämlich den Stamm Dan nach Jeremias
'5, 30, 2. 8, 17'; und endlich auch die Dauer der Herrschaft dieses Antichrist: nämlich „drei und ein halbes Jahr" nach Daniel
'5, 25, 3. 7, 25'. Diese Herrschaft des Antichrist „wird der letzte Kampf der Gerechten seyn, in dem die Sieger mit Unver-
'5, 29, 1. weslichkeit werden gekrönt werden"', nachdem sie erprobt worden sind; denn „für die, welche selig werden, ist Trübsal (zuvor) von Nöthen, damit sie (wie Getreide) gleichsam zerstossen und verdünnt und durch Geduld mit dem Worte Gottes geknetet (S. 575) und durchglüht zur Tafel des Königs tauglich seyen, wie Einer von den Unsrigen, der wegen des Zeugnisses für Gott zu den wilden Thieren verurtheilt wurde, gesagt hat: „Ich bin ein Weizenkorn Gottes" u. s. w.
'5, 28, 4. (s. S. 25)'. Wie der letzte Kampf der Gerechten, so wird dieses Regiment des Antichrist aber auch die letzte Herrschaft des Bösen in der Welt seyn; und darum auch „findet in dem kommenden Thiere eine Rekapitulation aller Ungerechtigkeit und alles Betruges statt, damit in ihm alle abtrünnige Macht zusammenfliessend und beschlossen in den
'5, 29, 2. Feuerofen geworfen werde"'. Denn „wenn dieser Antichrist auf dieser Welt Alles verwüstet, 3 Jahr und 6 Monate regiert und sich in den Tempel zu Jerusalem gesetzt haben wird;

Die Wiederkunft Christi.

dann wird der Herr kommen von den Himmeln in den Wolken in der Herrlichkeit des Vaters und jenen und seine Anhänger
'5, 30, 4. in die Feuerfluth werfen"'. Das wird geschehen, nachdem die Welt 6000 Jahre bestanden hat; „denn innerhalb wie vielen Tagen diese unsere Welt gemacht worden ist, nach so viel tausend Jahren wird sie auch vergehen; denn was geschrieben ist — Gen. 2, 1–2 —, ist ebenso wohl eine Weissagung dessen, was geschehen wird, als eine Erzählung des früher Geschehenen. Denn der Tag des Herrn ist gleich tausend Jahren; in 6 Tagen nun ist das Gewordene vollendet

worden; es ist daher klar, dass ihr Abschluss das sechtau-
sendste Jahr ist“'. Doch nicht, dass diese Welt eigentlich '5, 28, 3.
„verginge“; nur „umgestaltet“, umgeschmolzen wird sie nach
den Gedanken des Irenäus. Darnach führt der Herr (nachdem
er „in demselben Fleisch, in dem er gelitten hat“ [s. S. 540]
sichtbar wiedergekommen und den Antichrist besiegt und in's
Feuer geworfen) „für die Gerechten die Zeiten des Reiches
herbei; das ist die Ruhe, den geheiligten siebenten Tag (s.
Barnabas S. 6), und dem Abraham wird er das verheissene Das Reich Christi auf Erden.
Erbe zustellen, das Reich, in welchem nach dem Ausspruche
des Herrn — Matth. 8, 11 — Viele vom Aufgang und
Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu
Tische sitzen werden“'. Dieses „Reich“ — das auf das Reich '5, 30, 4.
des Antichrist folgt, dessen Gegenbild es ist, und das Irenäus
meistens nur so einfach emphatisch und ohne nähere Bezeich- Die Theilnehmer dieses Reiches
nung nennt — ist das Reich, „wo Christus auf der Erde
herrschen wird mit seinen Gerechten“'; mit denen, '5, 25, 1.
„die der Herr dannzumal im Fleische finden wird (vrgl.
S. 237), die ihn vom Himmel erwarteten und Trübsal erdul-
deten, aber den Händen des Gottlosen (des Antichrist) ent-
ronnen sind“'; ganz besonders aber versteht Ir. unter den '5, 35, 1.
Theilnehmern dieses Reiches die dannzumal auferweck-
ten Gerechten aller Zeiten; denn mit dem „Mysterium
von der Auferstehung der Gerechten“ verbindet er unmittelbar
„das Mysterium von dem Reiche“'. Denn „es ist gerecht, '5, 32, 1.
dass jene auf derselben Erde, auf der sie gerungen haben Begründung und Beschaffenheit dieses Reiches auf Erden.
oder bedrängt und so auf alle Weise durch Geduld erprobt
worden sind, auch die Frucht ihrer Geduld empfahen, und
auf ihr selbst wieder zum Leben gebracht werden, auf der
sie getödtet worden sind, um ihrer Gottesliebe willen, und
dass sie auf ihr herrschen, auf der sie die Knechtschaft
ertragen haben. Denn Gott ist in Allem reich und Alles ist
sein. Es muss daher auch die Erde selbst, (von Christus)
erneuert zu ihrem ursprünglichen Stand, ohne Hemmung
den Gerechten dienen“'. Demnach verhält sich die Erde als 'ib.
Schauplatz dieses „Reiches“ zu ihrem früheren Zustande
gerade so, wie sich die nun auf ihr herrschenden auferstan-
denen Gerechten sich verhalten zu ihrem eigenen früheren

irdischen Daseyn; und zu diesen selbst verhält sie sich gleichsam als ihr stets gedeckter Tisch, an dem sie tafeln ohne vorhergehende Arbeit. Den Mittelpunkt aber dieses „Reiches" bildet das „nach dem Typus des oberen Jerusalems wieder
'5, 32, 2. aufgerichtete Jerusalem"', darin als König der leiblich wiedergekommene Jesus Christus thront.

Auf dieses Reich, des aber Ir. nirgends ein „tausendjähriges" nennt, seyen die Verheissungen zu beziehen, die Gott den Erzvätern gegeben und die nun so „erst einen
'ib. festen Bestand hätten"'. Z. B. die Verheissung an Abraham Gen. 13, 14–15; 17; Gen. 15, 18; denn „Abraham hat ja das Erbe nicht in dem verheissenen Lande empfangen, nicht eimal einen Fusstritt, sondern ist in ihm immer ein Fremdling gewesen; wenn er nun das Erbe nicht empfing, so lange er hier weilte, so muss er es mit seinem Samen empfangen, das ist, mit denen, die Gott fürchten und an ihn glauben, in der Auferstehung der Gerechten; denn Gott ist wahrhaft und fest; sein Samen aber ist die Kirche, die durch
'ib. den Herrn die Adoption Gottes empfängt"'; Luk. 3, 8; Gal. 4, 28; 3, 16; 6 ff. Ebenso habe man hierauf Gen. 27, 27–29 den Segen Isaaks über Jakob zu beziehen; denn „wenn man diess nicht bezieht auf das Reich (Christi), so wird man in grossen Widerspruch gerathen und in Verlegenheit wie die Juden, denn nicht blos haben in diesem Leben dem Vater Jakob die Völker nicht gedient, sondern auch nach dem Segen hat er dem syrischen Laban seinem Schwiegervater 20 Jahre gedient, und nicht blos ist er nicht der Herr seines Bruders geworden sondern er selbst hat sich vor Esau gebeugt, als er von Mesopotamien zurückkehrte. Wie hat er hier aber einen Ueberfluss an Getreide und Wein geerbt, der um der Hungersnoth willen, die im Lande ausbrach, da er wohnte, nach Egypten übersiedelte und Pharao sich unterwarf! Es bezieht sich daher die Segnung ohne Widerspruch auf die Zeiten des Reiches, da herrschen werden die Gerechten, die von den Todten auferstehen; da auch die erneuerte und befreite Natur einen Ueberfluss von jeder Speise
'5, 33, 3. als Frucht hervorbringen wird"'. Dieses „Freudenreich der Auferstandenen" findet Ir. ferner in Jes. 26, 19; 30, 25-26;

58, 14; Ezech. 37, 12 ff.; 28, 25–26; Jer. 23, 7–8; '5, 34, 1–3.
31, 10 ff.; Daniel 7, 27'. Selbst die Bilder in Jes. 11, 6 ff.;
65, 25 deutet er wörtlich auf das auf dieser erneuerten
Erde eingetretene harmonische Verhältniss der Thierwelt;
ganz wie er auch die Verheissungen und Bilder von der
Fruchtbarkeit der Pflanzenwelt wörtlich gefasst und auf diess
„Reich" bezogen hat. „Zwar weiss ich wohl, dass Einige
jene Stellen auf die aus den verschiedensten Völkern und
mannigfachsten Handthierungen gläubig und, nachdem sie
gläubig geworden, mit den Gerechten Ein Herz Gewordenen
zu deuten versuchen; aber mag das auch jetzt der
Fall seyn bei einigen aus verschiedenen Völkern zu Einer
Glaubensansicht Vereinigten; nichts desto weniger wird es
doch bei der Auferstehung der Gerechten (wörtlich) eintreffen
in Bezug auf die Thiere; denn Gott ist reich in Allem.
Und wenn die Erde zu ihrem ursprünglichen Stande zurückgebracht
ist, müssen alle Thiere dem Menschen unterthan
seyn und gehorchen, wie sie in Gehorsam dem Adam unterworfen
waren, und müssen zur ersten von Gott gegebenen
Speise zurückkehren"'. Den Wiederaufbau Jerusalems und '5, 33, 4.
wie es der Mittelpunkt des „Reichs" seyn werde und Sitz
Jesu Christi, findet er in Baruch 5'; in Jes. 31, 9; 32, 1; '5, 35, 1.
49, 16; 54, 11 ff.; 65, 18 ff.' Aber auch im neuen Testa- '5, 34, 4.
ment findet Ir. diese erneuerte Erde und dieses „Freuden-Reich";
vor Allem in Röm. 8, 19 ff.; dann auch in Matth.
26, 27 ff. (vrgl. Justin S. 237); denn „indem hier der Herr
versprach vom Gewächs des Weinstocks mit seinen Jüngern
zu trinken, deutete er beides an: die Erbschaft der Erde,
in der das neue Gewächs des Weinstocks getrunken wird,
und die fleischliche Auferstehung seiner Schüler. Denn das
neue Fleisch, das aufersteht, das ist es, das auch den neuen
Becher empfängt. Aber nicht an einen überhimmlischen Ort
versetzt mit den Seinen kann der gedacht werden, der das
Gewächs des Weinstocks trinkt; und ebenso wenig sind die
ohne Fleisch, die das trinken, denn dem Fleische ist es eigen
und nicht dem Geiste, vom Weinstocke sich zu tränken"'. Auch '5, 33, 1.
mit des Herrn Wort Luk. 14, 12–13, Matth. 19, 29 argumentirt
er; denn wo findet sich das Hundertfache in dieser

Welt und die den Armen gegebenen Gastmahle? Die sind in den Zeiten des Reiches, das ist am siebenten Tag, der geheiliget ist, in dem Gott von allen seinen Arbeiten geruht hat, der da ist der wahre Sabbath der Gerechten, da sie keine irdische Arbeit thun werden, sondern werden den Tisch allezeit von Gott gedeckt finden, der sie mit allen Speisen
'5, 33, 2. nährt"'. Ebenso findet er auch das neue Jerusalem im neuen Testamente, nämlich in Gal. 4, 26. Doch wo er auf das neue Testament rekurrirt, ist es doch vor allem die Apokalypse K. 20 und 21, wo er die neue Erde und das neue Jerusalem auf ihr und den, der darin sitzt, findet. Man könne aber, meint er, solche und ähnliche Stellen (des alten und neuen Testaments) nicht allegorisch deuten, „nicht vom Ueberhimmlischen verstehen", denn „es liesse sich theils keine gleichmässige Deutung von allen durchführen, theils widersprächen andere Aussprüche geradezu"; z. B. Jes. 6, 11; 13, 9; 26, 10; 65, 21 ff.; denn „alle diese und andere Stellen gingen ohne Widerrede auf die Auferstehung der Gerechten, welche stattfindet nach der Ankunft des Antichrist und dem Untergang aller Völker, die unter ihm sich befinden, und auf die Herrschaft der Gerechten auf Erden,
'5, 35, 1–2. die da zunehmen von dem Anblick des Herrn"'. Und eben so sey es auch mit den Stellen der Apokalypse (K. 20 u. 21) und mit den Aussprüchen von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, und wie die gegenwärtige Gestalt von Himmel und Erde vergehen werde, in Jes. 65, 17–18; 1. Kor. 7, 31; Matth. 26, 35; es könne somit Nichts „allegorisch" gedeutet werden, sondern „Alles ist fest und wahrhaft und hat Substanz, gemacht von Gott zum Genuss der gerechten Menschen; denn wie in Wahrheit Gott ist, der den Menschen erweckt, so auch steht der Mensch in Wahrheit von den Todten auf und nicht allegorisch; und wie er
'5, 35, 2. in Wahrheit aufersteht'", so müsse auch das Andere wahr seyn. Ausser diesen alt- und neutestamentlichen Stellen beruft sich Ir. aber auch noch auf Aussprüche des Herrn nach der Tradition (s. S. 490). „Einige Presbytern, die Johannes den Schüler des Herrn sahen, erinnerten sich, dass sie gehört hätten von ihm, wie der Herr von diesen Zeiten

lehrte und sprach". Nämlich also soll der Herr gelehrt haben; „Es werden Tage kommen, in denen die Reben wachsen werden, von denen je eine 10,000 Rebschosse haben wird, und an einem Rebschoss werden 10,000 Zweige seyn, und an einem Zweige 10,000 Gabeln, und an jeder Gabel 10,000 Trauben, und an jeder Traube 10,000 Beeren, und jede Beere wird, ausgedrückt, 25 Metreten Weins geben (über 13 Eimer); und wenn Einer von den Heiligen eine Traube fassen wird, so wird eine andere Traube rufen: ich bin eine bessere Traube, nimm mich und segne durch mich den Herrn". Und ganz ebenso werde es mit der Frucht, dem Obst, den Kräutern u. s. w. seyn; und alle Thiere würden von diesen Speisen leben und friedsam und einträchtig gegenseitig seyn und den Menschen unterthänig in aller Unterthänigkeit. „Diess bezeugt auch Papias, der den Johannes hörte und von Polykarpus ein Zeitgenosse und Freund war, ein alter Schriftsteller in dem vierten seiner fünf Bücher. Und er fügte bei: diess aber ist glaublich denen, die glauben. Und als Judas der Verräther nicht glaubte und fragte, wie denn das möglich wäre, habe der Herr geantwortet: Es werden's sehen, die diese Zeiten erleben"′. '5, 33, 4.

Die Beschaffenheit des „Reiches" haben wir den Ir. bisher nach seiner sinnlichen Seite, nach dem Verhältniss der Gerechten zur erneuerten Natur beschreiben hören. Er spricht aber auch von einem Verhältniss der Gerechten zum „Herrn" (Jesus Christus), „aus dessen Anschaun sie wachsen und durch den sie sich gewöhnen werden, die Glorie Gottes des Vaters zu fassen"′. Er nennt daher diess „Reich", '5, 35, 1–2.
das recht eigentlich „das Reich des Sohnes" ist′, auch „den '5, 36, 3.
Anfang der Unverweslichkeit, dadurch die, die würdig sind (Glieder desselben zu seyn), sich allmählig gewöhnen, Gott zu fassen"′. '5, 35, 1.

Ohne Zweifel ist diese Vorstellung von dem Reich und der Herrschaft Christi und der Seinen auf Erden, die wir bei Justin (S. 236) und Barnabas (S. 6) schon angetroffen haben, und nun von Ir. aufgenommen sehen in der krassen Weise eines Papias, in den Christengemeinden jener Zeit nicht blos allgemein verbreitet gewesen, sondern auch von

Vielen recht eigentlich als ein Merkmal der Rechtgläubigkeit angesehen worden. Wenigstens thun diess Justin (S. 236) und Irenäus (S. 593), aber doch nicht ohne zu bekennen, dass diese Vorstellung auf Widerspruch stiess nicht blos von der häretischen Gnosis sondern auch von Solchen, die sonst „zur orthodoxen Lehre sich bekennen". Auffallend ist nur bei Irenäus, dass er, der doch sonst die allegorische Erklärung so fleissig handhabt und gerade auch da, wo sie wenig Berechtigung hat (s. S. 514 ff.), den Buchstaben der Schrift nun gerade hier, wo das Bildliche so nahe lag, auf einmal auf's Höchste presst und dass er in der Ausmalung der sinnlichen Seite dieses Reiches so sehr sich gefällt, dass er die geistige, die er doch auch kennt, nur so leicht berührt.

Dauer dieses Reiches.

Ueber die Dauer dieses Reiches sagt er nichts; nur einmal spricht er davon, dass Christus (bei seiner Wiederkunft) „die zeitlichen Königreiche stürzen und ein ewiges
'5, 26, 2. einführen werde"'; sonst lässt er in seiner Darstellung unmerklich diess Reich des Sohnes übergehen in das Reich des Vaters, „da Gott der Vater das in väterlicher Weise gewährt, was weder ein Auge gesehen, noch ein Ohr gehört hat, noch
'5, 36, 3. in das Herz eines Menschen gestiegen ist"'. Wenn „die Gestalt dieser Welt vergangen und der Mensch erneuert ist, und kräftig ist zur Unverweslichkeit, so dass er nicht mehr kann alten, wird ein neuer Himmel und eine neue Erde seyn, darin der Mensch bleiben wird immer neu und im Umgang mit Gott Jes. 66, 22. Und wie Presbytern sagen, dann werden die, so würdig sind des Wohnens im Himmel, hierhin übergehen, Andere werden den Genuss des Paradieses (S. 479 und 594) haben; wieder Andere werden die Herrlichkeit der Gottes-Stadt (Jerusalem) besitzen; überall aber wird Gott gesehen werden so, wie es würdig sind, die ihn sehen; und diess sey der Unterschied der Wohnung derer, die hundertfältig Frucht brachten, und derer, die sechzigfältig, und derer, die dreissigfältig; und darum habe der Herr — Joh. 14, 2 — gesagt: in seines Vaters Hause seyen viele Wohnungen; denn alles ist Gottes, der Allen die entsprechende Wohnung gibt. Und diess ist das Triklinium, in dem die zu Tische liegen, die berufen sind zur Hochzeit Matth.

Das Reich des Vaters — die ewige Seligkeit

22, 2 ff.“'. Demgemäss sey „die Stufenreihe derer, die das Heil erlangen — durch den Geist zum Sohn, durch den Sohn aber zum Vater“ (s. S. 458). '5, 36, 2.

Die allgemeine Auferstehung; das Gericht; die ewige Strafe.

Dann ist das Heil des Menschen vollendet. Denn, um es zu wiederholen, unter diesen Haupt-Gesichtspunkt fasst Irenäus die Lehre von den letzten Dingen. Doch ist derselbe Gott, der gütig vollendet, auch ein gerechter (S. 443); daher die Vollendung nicht ohne Gericht; wie auch schon „die Ankunft des Sohnes, die Alle auf gleiche Weise anging, richtend und ausscheidend war“'. Demnach spricht Irenäus '5, 7, 1. — doch nur beiläufig — auch von einer „allgemeinen“ Auferstehung und einem Gericht, das „nach der Auferstehung der Gerechten und dem Reiche“' stattfinden werde. Dann '5, 32, 1. würden „nach Ausfüllung der Zahl“ Alle, die der Strafe werth seyen, zu dieser gelangen in ihren eigenen Seelen und eigenen Leibern, in denen sie von der göttlichen Gnade abgewichen seyen' (vrgl. S. 470). Und diese Strafe finden '2, 33, 5. wir ihn entsprechend dem seligen Leben, das er in die Gemeinschaft mit Gott setzt, als „Verlust aller Güter“ bezeichnen, wie sie der Abfall von Gott mit sich zieht, und darum „sind die Abgefallenen in aller Strafe, nicht dass Gott sie unmittelbar strafte; sondern jene Strafe erfolgt, sofern sie aller Güter beraubt sind. Ewig aber und unendlich sind die Güter Gottes, und desshalb ist auch der Verlust derselben ewig und unendlich; wie, da das Licht beständig bleibt, die, so sich geblendet haben oder auch von Andern geblendet worden sind, beständig des Genusses des Lichtes beraubt sind; nicht dass ihnen das Licht die Strafe der Blindheit verursachte, sondern die Blindheit selbst führt über sie das Unglück herbei“'. '5, 27, 2.

G. Irenäus und der christliche Kultus.

Vergeblich suchen wir bei Irenäus eine Schilderung des Kultus der Christen seiner Zeit, wie wir sie bei Justin gefunden haben, und wie er selbt sie von dem Kultus der Markosier
Taufe; gegeben hat. Der Taufe erwähnt er nirgends oder höchstens einmal in der Aeusserung, dass „unsere Leiber durch das Bad die Einigung mit der Unverweslichkeit erhalten hätten, unsere Seelen aber durch den Geist; wesshalb beide noth-
'3, 17, 2. wendig seyen, weil sie beide zum Leben Gottes fördern"'; — wornach er die Taufe auf den Leib bezieht, für den sie das ist, was für die Seele der Geist; eine ebenso unbestimmte als unklare Aeusserung, da er auch die Wirkung des Abendmahls auf das Fleisch bezieht, und aber auch den Geist selbst auf das Fleisch wirken lässt (s. S. 590).

Abendmahl. Auch das Abendmahl hat Ir. nicht für sich zu einem Gegenstand der Darstellung oder Entwickelung gemacht, sondern nur beiläufig kommt er darauf zu sprechen in seiner Polemik gegen Marcionitismus und Valentinismus, in der er unter Anderem eben auch aus dem Abendmahl gegen die gnostische Ansicht, dass die Leiblichkeit des Menschen „der Unvergänglichkeit nicht fähig sey", argumentirt. „Der gemischte Kelch (Wein und Wasser), so spricht er sich hier aus, und das gewordene (= der geschaffenen Welt angehörige) Brod empfangen das Wort Gottes; und so wird die Eucharistie Leib Christi; aus diesem aber nährt sich und setzt sich
'5, 2, 3. zusammen die Natur unseres Fleisches"'; — eine Aeusserung, die ein Dreifaches besagt; einmal, dass die Stoffe des Abendmahls „Fleisch und Blut Christi" werden, womit diese als wirklich gegenwärtig im Abendmahle gesetzt sind; dann, dass sie es „werden", womit aber nicht gesagt ist, dass sie „verwandelt" werden, wenigstens hat Ir. diese Bezeichnung nirgends; und drittens, dass sie es werden durch „das Wort Gottes", worunter Ir. schwerlich das schaffende Stiftungswort versteht, das die Stoffe aufnehmen, sondern, wie immer, den Logos Gottes. Aehnlich spricht er sich an einem andern Orte aus, wo er sagt, dass „Brod von der Erde, wenn es die

Anrufung Gottes (d. h. nach der Analogie der obigen Stelle: den von Gott herabgerufenen Logos Gottes) aufgenommen habe, nicht mehr gemeines Brod (vrgl. Justin S. 258) sey sondern Eucharistie, zusammengesetzt und bestehend aus zwei Stücken: aus Irdischem und Himlischem"; nämlich, wie aus dem Zusammenhang sich ergibt, eben aus Brod und Wein einerseits und aus dem Logos Gottes anderseits. Wie nun aber der Leib Christi in der Eucharistie näher zu denken sey, und in welchem Verhältniss dieser Abendmahlsleib zu dem wirklichen Leib Christi stehe, darüber hat sich Ir. sicher und bestimmt nirgends ausgesprochen. Die Möglichkeit aber dieses „Werdens" von Brod und Wein zu Fleisch und Blut Christi, die durch das Wort Gottes, wenn es sich damit verbindet, zur Wirklichkeit wird, vermittelt er sich in dem Gedanken, dass der, der uns mit seinem Fleisch und Blut nähre und tränke, derselbe sey, der auch Wein und Brod zu unserer Nahrung hervorbringe (s. S. 535); dagegen wenn man wie Marcion den Weltschöpfer und Vater unseres Herrn Jesu Christi trenne, dann sey allerdings kein Verhältniss zwischen Brod und Leib Christi denkbar, und der Vater habe da keine Macht über das Werk des Schöpfers, könne also auch nichts in ihr wirken, somit auch nicht, dass das Brod zum Leib Christi werde. „Wie werden sie beweisen können, dass das Brod, über welches die Eucharistie gesprochen wird, der Leib ihres Herrn sey, und der Kelch sein Blut, wenn sie nicht bekennen, dass er der Sohn des Weltschöpfers ist, das ist, sein Wort (Logos), durch welches das Holz Frucht bringt und die Quellen fliessen und die Erde zuerst den Halm, dann die Aehre und zuletzt den vollen Weizen an der Aehre gibt"'? '4, 18, 4.
„Der Herr (sagt Irenäus an einer andern Stelle), wenn er der Sohn eines andern Vaters wäre (nicht des Schöpfers dieser Welt), würde **nicht mit Recht**, als er von dieser irdischen Schöpfung Brod nahm, es für seinen Leib, und das Gemisch des Kelchs für sein Blut haben erklären können"'. '4, 32, 2.

Die **Kraft** und den Segen des Abendmahls beschreibt Ir. in den paulinischen Worten (1. Kor. 10, 16): „Der Kelch der Eucharistie sey die Gemeinschaft des Blutes des Herrn; das Brod, das wir brechen, die Gemeinschaft seines Leibes"'; '5, 2, 2.

aber dieses Blut, diesen Leib fasst er buchstäblich, physisch, „denn es gibt kein Blut als aus den Adern und dem Fleisch und der übrigen menschlichen Substanz, welche das Wort Gottes angenommen hat"; daher die Gemeinschaft dieses Fleisches und Blutes, die wesentliche Wirkung seines Genusses auf uns ihm nun die Fortdauer und Neubelebung unserer durch die Leiblichkeit Christi (s. S. 540) genährten Leiblichkeit ist. Er scheint sich diesen Gedanken ähnlich zu vermitteln, wie er sich das Verhältniss von Brod und Wein und Leib und Blut Christi vermittelt hat. „Weil (wie) wir seine Glieder sind und durch die geschaffenen Dinge erhalten werden, diese aber er uns selbst verleiht, indem er seine Sonne aufgehen und regnen lässt, wie er will: so hat er den Kelch, der Wein von seiner Schöpfung enthält, für sein eigen Blut erklärt (= erklären können), von dem er unser Blut tränkt, und das Brod von seiner Schöpfung für seinen eigenen
'ib. Leib, von dem er unsere Leiber nährt"'. Unsere Nahrung und Tränkung, scheint Ir. in diesen Worten sagen zu wollen, sey hier wie dort eine ähnliche, sofern er uns, seine Glieder, nähre und tränke mit dem Seinigen; nur dort auf dem natürlichen Gebiete, hier auf dem übernatürlichen, mystischen; dort mit seinem Wein und Brod, hier mit seinem Fleisch und Blut. Wenn so Ir. nur von einer Wirkung des Abendmahls auf unsere Leiblichkeit, nur von einer Ernährung unseres
'4, 18, 5. Fleisches für die Befähigung zum Auferstehen' (s. S. 589) spricht, dagegen von keiner geistigen zu reden weiss, so ist zu bemerken, dass er, wo er auf den Segen des Abendmahls zu reden kommt, diess nur beiläufig da thut, wo er gegen die Gnostiker die Sache der Auferstehung des Leibes führt; daher er in diesem Zusammenhange keine unmittelbare Veranlassung hatte, von der geistigen Wirkung des Abendmahls zu reden. Aber allerdings ist diese Hervorhebung der leiblichen Wirkung doch auch überhaupt begründet in seiner Anschauung vom Abendmahl, die das Fleisch der Einsetzungsworte eben nur als Fleisch fasst.

Wo Ir. vom Opferwesen des alten Testaments spricht, gedenkt er auch wie Justin (S. 261) des Brods und Weins im Abendmahle als einer „Darbringung", eines „Opfers".

„Christus selbst, seinen Jüngern den Rath gebend, Gotte die Erstlinge seiner Gaben zu opfern nicht als Bedürfendem, sondern damit sie selbst weder unfruchtbar noch undankbar seyen, nahm das Brod aus der irdischen Schöpfung und sagte Dank und sprach: das ist mein Leib, und gleicherweise bekannte er den Kelch aus der irdischen Schöpfung als sein Blut und lehrte so das neue Opfer des neuen Testaments, das die Kirche von den Aposteln überkam, und in der ganzen Welt Gott, der uns die Nahrung gibt, als die Erstlinge seiner Gaben im neuen Testament darbringt, wovon der Prophet Maleachi 1, 10 geweissagt hat"'. In diesen Worten, in denen '4, 17, 5.
Ir. Brod und Wein des Abendmahls unter den Gesichtspunkt eines Opfers bringt, bezieht er, wie man sieht, diess „Opfer des neuen Testaments" oder „der Kirche" doch nur auf die Naturseite, d. h. die Stoffe des Abendmahls, auf die Gaben der Natur, die er, wofür er nun freilich in den Stiftungsworten keinen Anhalt hat, als die „Erstlinge" bezeichnet; auf Christus selbst aber bezieht er diess Opfer nicht; und wenn er einmal von dem „Wort" spricht, das „dargebracht wird"', so ist hier die Leseart Kontroverse; denn andere '4, 18, 4.
Lesearten haben: „durch" das dargebracht wird. Demgemäss kennt er auch dieses Opfer nicht als Sühnopfer und spricht nirgends von einer sühnenden Eigenschaft und Kraft desselben, wie er überhaupt, auch wo er von den alttestamentlichen Opfern handelt (S. 505 ff.), keine Vergebung der Sünden von ihnen ableitet. Vielmehr ist ihm Brod und Wein im Abendmahl ein Dankopfer und zwar theils mit Bezugnahme auf das „danksagend" in den Stiftungsworten, worin er den „Rath des Herrn", von dem wir ihn haben sprechen hören, findet, theils in Bezugnahme auf die Worte des Maleachi, die uns von Justin her bekannt sind, und die er, wie diess allgemeine Auslegung damals gewesen zu seyn scheint, auf das Abendmahl bezieht, wesswegen er mit Rücksicht auf eben diese Stelle sagt, „der Herr habe die Anweisung gegeben, dass ihm in der ganzen Welt diess reine Opfer dargebracht werde"'. Vielleicht hat aber auch der Gegensatz gegen Mar- '4, 18, 1.
cions Dualismus, der dem alttestamentlichen Gott der Opfer den neutestamentlichen gegenüberstellte, ihn bestimmt, im

Interesse der wesentlichen Einheit beider Testamente (s. o.) auch von einem neutestamentlichen Opfer zu sprechen, das er dann im Abendmahl fand; denn „nicht die Gattung der Opfer (die Opfer als solche) sind verworfen worden; denn Opfer sind dort und Opfer sind hier, Opfer bei dem Volk und Opfer in der Kirche; nur die Art ist verändert, inwiefern jetzt nicht mehr von Knechten sondern von Freien geopfert wird, denn es ist ein und derselbe Herr; eigenthümlich aber ist der Karakter der knechtischen Darbringung und eigenthümlich der der Freien, so dass auch in den Darbringungen
'4, 18, 2. das Kennzeichen der Freiheit sich ausspricht"'. Dieser Karakter des neutestamentl. Opfers nun, der es zu einem „reinen", wie Maleachi sage, zu einem Gott wohlgefälligen mache, ist nach Ir. die Gesinnung, in der es Gott dargebracht wird. Im Gegensatze nämlich zu dem selbstsüchtigen, lohndienerischen, werkheiligen Wesen der Juden, welche die „Gerechtigkeit vernachlässigend und von der Liebe Gottes lassend" dafür „durch Opfer und die andern typischen Gebräuche Gott zu versöhnen ... und dadurch gerechtfertigt zu werden
'4, 17, 1. meinten"', ist ihm die Darbringung „derer, welche die Freiheit erlangt haben", oder das Opfer der „Kirche" in Brod und Wein im Abendmahl der reine Ausdruck „der Dankbar-
'4, 18, 1. keit, der Ehrerbietung und Liebe gegen Gott"', und zugleich ein Symbol der freien, „alles Eigene zum Dienste und Ge-
'4, 18, 2. brauche des Herrn bestimmenden Hingabe"'; und eben diese gottgefällige Gesinnung ist es, die dem Opfer allein seinen Werth gibt; denn „nicht die Opfer heiligen den Menschen, sondern das freie Bewusstseyn des Opfernden heiligt das Opfer und macht, dass es Gott wie von einem Freunde
'4, 18, 3. annimmt"'; darum, und „weil die Kirche in Einfalt opfert, wird ihre Darbringung bei Gott mit Recht als reines Opfer
'4, 18, 4. angesehen"'. In diesem Sinne das Opfer gefasst, ist es zugleich ein „Bedürfniss" für den Menschen, und hat seinen Ort auch noch in der neutestamentlichen Oekonomie eben mit aus diesem psychologischen Motiv. Denn „wie Gott des Unsrigen nicht bedarf, so ist es ein Bedürfniss für uns, Gott
'4, 18, 6. Etwas zu opfern"'; ein Bedürfniss auch, „weil der Darbringende, wenn seine Gabe angenommen wird, in dem, was

er opfert, selbst geehrt wird"'; oder: „damit der Mensch in '4, 18, 1.
dem, worin er seine Dankbarkeit beweist, eben darin von Gott
für angenehm erklärt die wahre Ehre von ihm empfange"'. 'ib.
Als schliessliches Motiv, „warum der Mensch Gott die Erstlinge seiner Gaben darzubringen habe", fügt Ir. dann noch bei: „damit der Mensch die Gaben Gottes heilige"'. '4, 18, 5.

Diess sind die Gedanken des Irenäus vom Abendmahl aus seinem Werke „gegen die Ketzer". Das von Pfaff herausgegebene Fragment vom Abendmahl halten wir nicht für irenäisch (s. S. 325).

H. Karakteristik des Irenäus.

Irenäus ist einer von den Männern, deren Bedeutung und Eigenthümlichkeit nur verstanden werden kann aus ihrer Zeit heraus und aus dem Gegensatze, in dem sie zu einer Richtung in derselben stehen.

Dieser Gegensatz hat ihn zu seinem Traditions- (s. S. 416) und Kirchen- (s. S. 419 ff.) Begriff geführt, so dass er gewissermassen als der Vater der „altkatholischen" Kirche und Kirchenlehre betrachtet werden darf, der auch darin als ächt „katholisch" sich erweist, dass er von der bestimmten Lehre das Heil der Menschen abhängig macht, von dem er daher die Ebioniten und Gnostiker ausschliesst (S. 573), — ein überspanntes Werthlegen auf die theoretische Erkenntniss, das übrigens auch die Gnostiker, seine Gegner, mit ihm theilten (S. 282).

Dieser Gegensatz hat ihn aber auch zu einer positiven Antithese, zur Bildung einer wissenschaftlich-christlich-kirchlichen Theologie oder doch Dogmatik, die vor ihm sich noch nicht vorfindet, zur Darlegung einer zusammenhängenden Gesammt-Anschauung der göttlichen und menschlichen Dinge vom christlich-kirchlichen Standpunkte aus geführt (S. 288 und S. 333).

Eben dieser Gegensatz endlich hat dieser seiner Dogmatik auch ihr eigenthümliches Gepräge aufgedrückt. Denn wenn wir ihn mehr als einmal haben aussprechen hören, dass die beiden Hauptmerkmale, worin die Ketzer seiner Zeit, die Gnostiker in ihren verschiedenen Schattirungen, wie die Marcioniten zusammenträfen, einerseits die Scheidung des Weltschöpfers und des höchsten Gottes, des Vaters Jesu Christi (S. 438), und anderseits der Doketismus, der „das Heil des Fleisches" läugne und auf der Verachtung der Leiblichkeit beruhe, seyen, so finden wir eben in diesem Gegensatz auch die beiden Hauptmerkmale, die seine eigenen christlich-kirchlichen Anschauungen beherrschen.

Sein eines Hauptabsehen ist nämlich gerichtet auf eine monistische Weltanschauung, die in der Lehre von dem Einen Gott Vater und dem Einen Logos-Sohn, dem Organ aller Offenbarungen Gottes, und dem Einen Geiste, als dem Aneignungsprinzip dieser Offenbarungen (wiewohl letzterer Punkt noch unvollkommen durchgeführt ist) kulminirt, und die Menschheit und ihre Geschichte als die eine und selbe Stätte dieser in reicher Gliederung, durch „Anfang, Mitte und Ende" fortschreitenden göttlichen Wirksamkeit und Offenbarung betrachtet. Daher die Nachweisung von den Erziehungsstufen der Menschheit und dem Zusammenhang des alten und neuen Testaments; daher die Beziehung von Christus auf Adam und die Parallelisirung zwischen diesen beiden Stammvätern der Menschheit und ihrem Thun, dem Stammvater der natürlichen und gefallenen, und dem Stammvater der erneuerten und vollendeten Menschheit. Man könnte diese Betrachtungsweise auch eine real-historische nennen, und ohne Zweifel hielt sich Ir. für berufen und glaubte auch, die Sache der geschichtlichen Menschheit und des geschichtlichen Christenthums zu führen. Nur dass er, um ächt historisch zu seyn, doch viel weniger hätte ausgehen dürfen von beschränkt dogmatischen und exegetischen Voraussetzungen, als er thut, wenn er z. B. die menschlichen sittlich-religiösen Zustände einseitig bestimmt nach seiner Auffassung von dem Falle Adams und den Folgen desselben (S. 484); oder wenn er das Heilswerk Christi — nach Einer Seite wenigstens — nur

im Lichte dieses so vorgestellten adamitischen Zustandes beschreibt (S. 547). In allen diesen Stücken konstruirt er doch viel mehr nach dogmatischen oder exegetischen Voraussetzungen und Meinungen, als er von wirklicher historischer Beobachtung oder vom unmittelbaren sittlich-religiösen Bewusstseyn oder von Lebenserfahrungen ausgeht.

Die Sache „des Fleisches“ gegen den Doketismus der Gnostiker zu führen, darauf hat Ir. in seinem dogmatischen System sein anderes Hauptabsehen gerichtet, das ebenfalls als eine Tendenz auf das Reale sich bezeichnen lässt, so weit es in seinem Rechte ist, das aber darüber oft auch hinausschiesst. Diese antidoketische Tendenz, die indessen allerdings noch mehr umfasst als nur die Rechtfertigung der Leiblichkeit, karakterisirt besonders seine Christologie, Eschatologie — die Lehre von der Auferstehung und vom „Reiche“ — und seine Lehre vom Abendmahle.

Diess hinderte ihn jedoch nicht, das ideale Element, das wir, vereint mit dem monistischen Interesse, schon in seiner Lehre von dem Logos fanden, in Vordergrund zu stellen und dem „Geiste“ die höchste und mächtigste Realität zuzuerkennen und in ihn die Vollendung des Menschen zu setzen, die als Ziel desselben aber allerdings nur Schluss und Krone der göttlich-menschlichen Geschichte seyn kann. Hier steht Ir. ganz auf seiner Höhe. In dieser Idee des gottmenschlichen Geistes (S. 469), das heisst des Geistes als des sittlich und religiös verklärten, hat er, wenn er sie auch nicht ohne Schwankungen und Zweideutigkeit ausgesprochen hat, ebenso menschlich schön seine Christologie abgeschlossen (S. 546) als seine Ansicht von dem Ziel des Menschen überhaupt (S. 579); in ihr hat er auch das rechte Korrektiv gegeben gegen die gnostische Lehre von dem „angebornen“ Geistes-Privilegium.

Nach seiner geistigen Begabung erscheint Ir. ebenso scharfsinnig in seiner Widerlegung des Gnostizismus als tiefsinnig in seiner Konstruktion eines eigenen Systems; doch theilt er die Gebrechen seiner Zeit (s. Justin S. 246) in exegetischer (vrgl. S. 409 ff.; 514 ff.; 598 ff.) und kritischer (vrgl. S. 409) Beziehung; aber freilich auch nur als so unkritisch hat er können auch so „katholisch“ seyn (s. S. 416; 424).

In seinem Leben haben wir ihn als einen Mann kennen lernen, der — ein rechter Irenäus (Friedrich), welcher seinen
5, 24. Namen mit der That führte, wie Euseb' von ihm sagt — über den Parteien steht, wo diese ihm das Wesen des Christenthums nicht anzutasten scheinen; denn unerbittlich ist er allerdings, wo er es mit Letzteren zu thun zu haben glaubt, z. B. eben mit den Gnostikern. Auf diesem höheren Standpunkt hat er auch, was ihn zu einem sehr ehrenwerthen Karakter macht, den Muth zu einem ernsten Worte zum Frieden, selbst gegen Solche, denen gegenüber es gewiss kein Geringes für ihn war, in solcher Art aufzutreten; daher solch ein Wort den Werth einer That hat. Zweimal nämlich haben wir ihn diese Sache der Toleranz gegen den römischen Bischof führen sehen; und wenn auch sein Verhalten gegen den Vorgänger Viktors, Eleutherus, in einigem Dunkel schwebt, so liegt doch sein würdiges Auftreten gegen Viktor im Passastreit um so klarer vor.

Inhalts-Verzeichniss.

		Seite
I. Ignatius		1—46
Einleitung in die apostolischen Väter	1—11	
Des Ignatius Verurtheilung, Deportation, Briefe, Martyrium, Persönlichkeit	11—31	
Die drei ächten ignatianischen Briefe in dogmatischer Beziehung	32	
Die christliche Gemeinde-Verfassung jener Zeit nach diesen Briefen	33—35	
Vergleichung mit der Schilderung im «Klemens»-Brief und dem Hirten des Hermas	35—37	
Der falsche Ignatius	37	
Die totale Verschiedenheit desselben von dem ächten in dogmatischer Beziehung	37—41	
wie in der hierarchischen Tendenz	41—44	
und im Karakter	44	
Die Fälschung und ihre Bedeutung	45—46	
II. Polykarpus		47—72
Des Polykarpus' Leben	47—49	
Brief an die Philipper	49—54	
Martyrium	54—62	
Karakteristik	62	
Lehre	63—64	
Die altkatholische Lehrbildung überhaupt und im Besondern nach dem Briefe des Barnabas und Klemens	64—72	
III. Perpetua		73—96
Die Ausbreitung des Christenthums und das heidnische Volk und der römische Staat	73—79	
Die Verfolgungen in den 2 ersten Jahrhunderten	79—86	
Die afrikanische Kirche	86	
Das Martyrium der karkagischen Perpetua und ihre Gesichte	86—96	

Seite

IV. Justinus 96—270

A) Justin's Leben:

a) bis zu seiner Bekehrung zum Christenthum 98—106

b) Sein christliches Leben und Wirken 106—127

c) Sein Martyrium 127—133

B) Justin's Schriften 133—135

C) Justin als Apologete:

a) Justin's Apologie des Christenthums dem Heidenthum gegenüber . . 135—156

b) Justin's Bestreitung des Heidenthums, d. h. der heidnischen Volksreligionen 156—161

c) Justin und die hellenische Philosophie 161—167

d) Justin und die Häretiker . . . 167—170

e) Justin und die Judenchristen . . 170—174

f) Justin's Apologie des Christenthums dem Judenthum gegenüber . . 174—204

D) Die religiös-dogmatischen Anschauungen Justin's:

a) Von Gott 205—211

b) Von der Welt und dem Menschen . 211—218

c) Von der Person und dem Werk Jesu Christi 218—230

d) Von der Aneignung des Heils und dem Verhalten der Christen. Christliche Ethik und mosaisches Gesetz; Ethik und Dogmatik 230—233

e) Von den letzten Dingen . . . 233—240

E) Justin und das alte Testament und dessen Erklärung; Justin und das neue Testament; Tradition . . 240—255

F) Justin und der christliche Kultus seiner Zeit (Taufe; Abendmahl). — Die Charismen; die Kirche 255—264

G) Karakteristik Justin's 264—270

V. Irenäus 271—608

A) Des Irenäus Leben:

Kleinasiatische Periode 273—274

Irenäus in Lugdunum als Presbyter; die Vermittlung der Lyoner in den montanistischen Streitigkeiten;

	Seite
Irenäus der Träger dieses Vermittlungswerkes	275—279
Irenäus Bischof in Lugdunum . .	279
Irenäus und der Gnostizismus; Schilderung des Gnostizismus . . .	279—288
Der Passastreit und Irenäus . . .	288—323
Tod des Irenäus	323
B) Die Schriften des Irenäus . . .	324—333
C) Uebersicht	333
D) Die «häretische» Gnosis:	
a) Die valentinische Gnosis nach Irenäus	333—355
Karakterisirung derselben . . .	355—357
Ihr Ausgang: die Schule des Ptolemäus und die Markosier	357—361
b) Die Gnostiker und die Schrift . .	361—369
c) Die gnostische Tradition (Geheimlehre)	369—370
d) Der Marcionitismus	370—378
E) Des Irenäus Antithese gegen die häretische Gnosis:	
a) Die dialektische Widerlegung der valentinischen Gnosis	378—399
b) Irenäus und die Schrift (die Antithese gegen die gnostische Schriftbehandlung	400—412
c) Die Tradition (= Glaubensregel) und Irenäus (die Antithese gegen die gnostische Tradition)	412—419
d) die Kirche; das Episkopat und Irenäus (die Antithese gegen das gnostische Sektenwesen	419—426
e) Das Leben, die Martyrien und die Gnadengaben in der Kirche (die Antithese gegen das Leben und die Martyrienflucht und die Aftercharismen der Gnostiker)	426—431
f) Die Spekulation in religiösen Dingen und ihre Schranke (die Antithese gegen gnostisches Spekulationsunwesen) . .	431—436
F) Das Glaubenssystem des Irenäus (die positiv-wissenschaftliche Antithese gegen die Lehren der Gnostiker):	
a) Gott; der Logos; der Geist . .	437—459
b) Die Schöpfung und der Mensch der Schöpfung	459—476

Seite

c) Des Menschen Fall und die Folgen desselben 476—486
d) Der gefallene Mensch und sein Gott; Versuch einer Theodizee . . . 487—497
e) Die Heils- und Erziehungsstufen; im Besonderen die alttestamentliche Stufe; Apologie des alten Testamentes; Gesetz und Evangelium 488—531
f) Jesus Christus 531—547
g) Das Werk (und der Zweck) Jesu Christi 547—567
h) Verhältniss und Zusammenhang von Werk und Person Jesu Christi . . 568—574
i) Die Heils-Aneignung 574—577
k) Der wahre «Gnostiker», der «pneumatische» (vollkommene) Mensch — der Christ 577—581
l) Die Vollendung des Heils . . . 581—603

G) Irenäus und der christliche Kultus . 604—609

H) Karakteristik des Irenäus . . . 609—612

Druckfehler.

S. 6 Zeile 6 von oben lies: Ps. 90, 4 statt: 89, 2.
31 „ 9 „ unten „ unvermittelt aneinander statt: unvermittelt, aneinander.
40 „ 4 „ „ „ in der gleichen statt: in dergleichen.
43 „ 17 „ „ „ wiewohl statt: wie wohl.
46 „ 17 „ oben „ unächten statt: ächten.
75 am Rande „ Plin. epp. X, 96; 97 statt: 10, 42. 43.
82 Zeile 6 von oben „ wovon statt: woran.
171 „ 9 „ „ „ Selbstständigkeit statt: Vollständigkeit.
180 „ 3 „ unten am Rande lies: D. 117 statt: 114.
184 „ 9 „ oben lies: wir statt: er.
202 „ 7 „ „ „ beruhenden statt: beruhen.
264 „ 4 „ unten „ 192 statt: 132.
285 „ 3 „ „ „ ihren statt: diesen.
347 „ 7 „ oben „ Viertheilung statt: Vertheilung.
417 „ 16 „ „ „ der um unseres Heils willen Fleisch geworden, und an den h. Geist, der durch die Propheten u. s. w.
445 „ 3 „ „ „ willen“ brauche statt: willen“‘ brauche.
468 „ 18 „ „ „ angeeignet statt: angereiniget.

KÖNIGL. KREISBIBLIOTHEK IN AUGSBURG

Th. H.

Böhringer

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Böhringer, Friedrich

Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien

Bd.: 1,1,1

Zürich [1864]

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Th H 239 -1,1,1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11285789-8